Nambréna

José
Manuel
Silvero
Arévalos

fondec

NAMBRÉNA

José Manuel Silvero A.

Nambréna

Escritos "guaú" de filosofía y otras "vyrésas"

Asunción, Paraguay
2009

Esta edición se realizó con el apoyo del Fondo Nacional de la Cultura y las Artes (FONDEC).

Miembros del Consejo Directivo:
Ticio Escobar (Presidente)
Judith Ma. Vera
Elizabeth Vinader
Graciela Abbate
Gilberto Rivarola

Director Ejecutivo: Víctor Riveros

Avda. Federación Rusa y Sgto. Cabo Marecos - Banco Central del Paraguay. Portón Nº 4. Sector Cultural. Asunción, Paraguay.
Teléfonos: (021) 662732 - (021) 662736
Correo Electrónico: fondec@click.com.py

© **IOSÉ MANUEL SILVERO A.**

© fondec

SERVILIBRO
Pabellón "Serafina Dávalos"
25 de Mayo y México – Plaza Uruguaya
Telefax: (595 21) 444-770
E-mail: *servilibro@gmail.com.*
Página web: *www.servilibro.com.py*
Asunción, Paraguay
Dirección Editorial: Vidalia Sánchez

Diagramación: Gilberto Riveros Arce
Corrección: Alberto E. Mendoza
Diseño de tapa: Rodolfo Insaurralde
Foto de contratapa: Juan Carlos Meza

Asunción, Paraguay, julio de 2009

Hecho el depósito que marca la Ley Nº 1328/98

ISBN: 978-99953-0-138-5

ÍNDICE

Preliminares
– Nambréna, Gua'u y Vyrésa 15

Filosofía
– Malditos guarangos 27
– Nietzsche en Paraguay 39
– El optimismo de Voltaire 45
– El amor desde la óptica de Schopenhauer 51

Educación
– Panza llena, corazón contento 65
– Los corruptos son los "otros" 81
– Larga vida a Perurimá 97

Antropología e Historia
– ¡Guácala el guaraní! 109
– Caldo Ava 121

Bioética
– Bio-ética(s) 147
– Bioética Guaraní 173

Bibliografía consultada 183
Agradecimientos 195

Peême guarã, ña Herma ha karai José, ko tembiapo

"¡Por fin un filósofo!
¡Qué manejo del griego y el alemán, qué términos extraños y profundos! Pero sobre todo esa magia que produce el hecho de no entender absolutamente nada de lo que dijo. ¡Un gran filósofo!
¡Se merece un aplauso!"
EXPRESIONES DE UNA SEÑORA AL TÉRMINO DE UNA CONFERENCIA.

"El mundo debería reírse más, pero después de haber comido."
MARIO MORENO "CANTINFLAS"

"Apresúrate, pues, al fin, y renuncia a las vanas esperanzas y acude en tu propia ayuda, si es que algo de ti mismo te importa, mientras te queda esa posibilidad."
MARCO AURELIO, *Meditaciones.*

No todo ha de ser bello y grande en esta mísera vida: también hay partes estériles y desiertos sin abrojos; también hay campos que no producen un racimo y semillas que no arraigan; espigas sin granos y flores sin perfumes; novelistas sin nombres y escritores sin conciencia.

Así también, todo lo que es oro no reluce, y yo, guiado por este axioma, origen del presente tratado, o más bien destratado, voy a meterme en este enmarañado conjunto de letras, en que no sé si salirme por los puntos o las comas o por la redonda O del abecedario.

A muchos espiritualistas escritores poco o nada les habrá costado la composición de sus historias o novelas, en razón de estar directamente ligados con los hechos o acontecimientos de sus épocas, y dan gruesos y portentosos volúmenes que, leídos con cariño, pasan a la posteridad con sus nombres. Lo que es mío, maldita la cosa que valga un cero, ni que se lea con cariño, ni que pase a la posteridad, porque tanto me da. Éste está escrito con mi pluma, y ésta no ha sido embebida en la fuente de esmerada educación, sino en la llama de un espíritu que aspira por llegar siquiera a la mitad o a una pequeña parte de la meta, donde otros baten la palma del triunfo.

Sin embargo, escribo para pocos; solo para aquellos que comprendan mi pobre modo de expresarme.

Partiendo de estos antecedentes sin flujos ni reflujos, entraré en materia.

Anónimo, *Historia de Pedro Urdemales*. Perú-Yungay: Imprenta de la Unión. 1885, pp. III-IV.

Preliminares

Nambréna, Gua'u y Vyrésa

> *Una definición –del Poder– etológica es la dominación de un cuerpo sobre otro cuerpo en virtud, en muchas circunstancias, no solamente de la fuerza física: a veces el que tiene poder es el que más fuerza tiene, pero otras veces no; muchas veces es un chimpancé que es más listo; a veces simplemente viene de la infancia, una relación de adaptación que dura muchos años. El poder etológico es la capacidad de un organismo, vamos a decir de un vertebrado, para poder dominar a otro; por ejemplo con la comida hay unas relaciones de dominación; yo las utilizo en un escolio de* El animal divino *–estos mecanismos de dominación para demostrar que el argumento ontológico de san Anselmo era falso.* **Gustavo Bueno** (filósofo español, 1924-...).

Es común, y hasta se podría decir lícito ningunear y menospreciar la producción intelectual emanada de esta tierra guaraní, "paraíso de Mahoma".

Al parecer, despreciar todo aquello que salga de manos de los habitantes de esta tierra es una "virtud" consensuada. Hablar bien de los paraguayos es poco menos que cualquier cosa.

No está mal visto destruir todo lo que nos rodea, como tampoco importa desprestigiar la labor de los nuestros. Total, aquí todo está mal y nadie hace nada para subvertir la realidad.

Entonces –por suerte–, nos quedan la opinión y la sapiencia de los "otros". Nuestra hospitalidad desmedida, en más de una ocasión, ha posibilitado acrecentar la opinión de los profetas foráneos y nos hemos entusiasmado en demasía con cada receta dictada para el bien de nuestro futuro.

Por ello, al son de música ajena hemos bailado siempre. Así, la actitud sumisa y cabizbaja, el callar nuestras ideas, el dejar para el pasillo las opiniones, son parte de nuestro rico repertorio, cuya canción estrella es *Nambréna*. (La peor ura que nos carcome el pensamiento.)

Sin embargo, algunos atrevidos han tarareado tímidamente alguna que otra cancioncilla. Lastimosamente, o están en coro ajeno, lejos de nosotros, o están cantando en un "freezer".

El ninguneo histórico, que soportamos con mucha comodidad y una –no muy sana– inextinguible felicidad, podría tener varias razones. Una de ellas, quizá la más contundente, puede ser la falta de confianza en nuestras ideas y emprendimientos. La otra razón, no menos importante, tal vez radique en la capacidad que hemos desarrollado para destruirnos mutuamente.

Buscar las fuentes lejanas e inmediatas de las mencionadas razones es una tarea harto complicada. En este material no nos proponemos semejante empresa; simplemente queremos esbozar algunas ideas en torno a nuestro quehacer como paraguayos (si es que existe esta categoría), como miembros de un gremio, o como ciudadanos, o como cerristas.

Pero volvamos al ninguneo. Revisemos brevemente el diccionario de la RAE y tratemos de entender mejor la cuestión.

Ninguneo.
1. m. Acción y efecto de ningunear.

Ningunear.
1. tr. No hacer caso de alguien, no tomarlo en consideración.
2. tr. Menospreciar a alguien.

Spinoza, en su *Tratado Político*, reflexiona sobre el deseo de dictar e imponer criterios a los demás. Dice así:

> "Todo el mundo desea que los demás vivan según su propio criterio, y que aprueben lo que uno aprueba y repudien lo que uno repudia. De donde resulta que, como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros; y el que sale victorioso, se vanagloria más de haber perjudicado a otro que de haberse beneficiado él mismo."[1]

Muchos afirman que nuestra historia como Nación está sustentada en la opresión y la idiocia. La dominación y la colonización, tanto geográfica como mental.

¿Es verdad eso de que recorremos nuestra trayectoria como meros espectadores?

¿Será que solamente palpitamos con la contemplación de una creación ajena?

1. Spinoza, Baruch. *Tratado Político*. Madrid: Alianza. 1986, I pr. 5, sch. Citado por Chaui, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". En: Boron, Atilio (Comp.). *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Eudeba. 2001, p. 133.

Ejecutar lo que los "otros" ordenan, y no desesperarnos, ¿es tarea digna?

¿Hemos sido tan negligentes que elevamos a la categoría de realidad lo que son, escasamente, nuestros sueños?

¿Nuestra esperanza pluridimensional la hemos administrado gracias a un sinfín de elevadas promesas alegóricas? ¿Será por ello que nos aferramos al ensueño de una felicidad un tanto rara? Felicidad que la hemos gestionado a la carta y, al ser así, se parece mucho al placer.[2]

Si el camino ya está trazado por el Pueblo, por la Nación, por la Iglesia, por la Comunidad, por Iluminados… ya no tendremos motivos para angustiarnos. El "hombre comparsa" simplemente baila al son de lo que escucha.

Es mucho más cómodo, amable y gozoso transitar una senda que no hemos decidido. Probablemente, estamos muy cerca de lo que Kierkegaard alguna vez afirmó: *El necio se olvida de la angustia, de la miseria y de la paradoja: le viven su vida.*

Lo cierto es que, a fuerza de ser ninguneados, hemos acumulado una serie de "expedientes" cuya resolución dista de ser feliz. Itaipú es una muestra clara; la otra, el concepto administrado por nuestros hermanos argentinos para con nuestros migrantes.

Pero, actitudes degradantes y gestos de superioridad también rebosan en lo interno del Paraguay.

Otras veces, los prejuicios se anidan con facilidad en las cabezas de los biempensantes hermanos extranjeros. Algunos creen haber testado la nada; otros, una pequeña fontana.

Veamos la primera impresión:

---

2. Véase: Herrera G., Asunción. *La ética en la espiral de la Modernidad*. Gijón: VTP. 2000.

«Porque, no nos engañemos, en Asunción y –por extensión que esperamos se nos disculpe– en Paraguay, hablar de los "más estimables" centros de educación superior, reflexión e investigación en nuestro campo puede sonarles a muchos como un sarcasmo. Generación del páramo, la isla del erial, generación aislada, nómada, solitaria, sin rumbo fijo, sin horizontes ni puntos o mapas cercanos de referencia –ahora que tan de moda pedagógica está todo eso de los marcos de referencia–; en definitiva: sin el más mínimo "maestro" al que asirse, sin agarraderos ni continuidades generacionales. Sin tradición, pues. Ni magisterio ni discipulaje: imposible pensar siquiera –al margen, claro, de las chanzas– en la menor posibilidad de "homenaje". Duro aserto, sí, pero quien proteste, que arroje el primer nombre propio.»[3]

Ahora veamos la contrapartida:

"La evolución del pensamiento en el Paraguay ha tenido poca difusión dentro y fuera de sus mismas fronteras, a pesar de los importantes parentescos con las líneas latinoamericanas de pensamiento. Pocos pensadores han trascendido hacia el espacio continental. Los propios paraguayos –*y los extranjeros*– no siempre reconocen a sus autores más importantes."[4]

¿Quién podría negar la talla y la grandeza de Adriano Irala Burgos?[5] La cuestión no está en seguir dando nombres, tampoco en mos-

3. Tudela, Antonio. "Actualidad y punto cero de la filosofía en Paraguay". En: Tudela, Antonio y Benítez, Jorge (Comps.). *Pensar en Latinoamérica*. Asunción: Jakembo. 2006, pp. 9-10.
4. G. de Bosio, Beatriz y Devés-Valdés, Eduardo. *Pensamiento paraguayo del siglo XX*. Asunción: Intercontinental. 2006, p. 11.
5. Véase: VV.AA. "Homenaje a Adriano Irala Burgos". En: *Revista Paraguaya de sociología,* N.º 116. 2003. También se puede consultar en la red el proyecto denominado: "El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y Latino (1300-2000). En el índice de la obra proyectada, en la Parte IV, N.º 16, dice: **Filósofos del Paraguay**, tres pensadores aparecen en el mencionado apartado, a saber, Rafael Barrett, Adriano Irala Burgos y Ticio Escobar. El responsable del proyecto es Enrique Dussel.

trar un pensamiento paraguayo –*que de hecho existe*–, sino en sortear los parámetros delimitadores que los ninguneadores desplegaron desde antaño, a manera de validación ISO.

Por ello el título de "***Nambréna***". Nambréna, durante tanto tiempo, para nuestros emprendimientos. Ahora, Nambréna para los ninguneadores.

Nambréna es un vocablo cuya historia gira en torno a la negación. El *¡no hombre!* de los señores conquistadores re-sumía la negación ante cualquier iniciativa del aborigen, cercenando su autonomía y autogestión. Mucho habrán escuchado los talladores el *¡no hombre!* para copiar de manera tan perfecta las imágenes de santos que los religiosos necesitaban.

Esa negación-imposición, poco a poco, se fue transformando en boca de los guaraníes: *naumbre*, *nambre*; y llegó a consolidarse, por medio de una transfonetización,[6] en *Nambréna*.

Se repite ***Nambréna*** para desacreditar y ningunear cualquier iniciativa grupal o personal.

Y es aquí donde se instala una cuestión importante a tener en cuenta: el *apo'i*. *Po* de *apo*. *Apo*, término aglutinante cuya raíz contiene *a*: fruto, y *po:* mano; diminutivo que significa insignificancia. Por tanto, *apo'i* viene a significar *quehacer pequeño, quehacer menor, insignificante*. Cuando el paraguayo denuncia "*che apo'i*", simplemente dice que lo han degradado. Pequeña empresa, proyecto raquítico y sin futuro alguno.

Ahora bien, huelga decir que la mayoría de los seres humanos disponemos de "mecanismos de defensa", cuya eficacia contribuye a que sigamos dando tumbos. Cuando el ninguneo es constante y el quehacer se degrada desde y a través de algún poder –divino, intelec-

6. En la lengua guaraní existen muchos casos de transfonetización: *kamisã,* de camisa; *botõ,* de botón; etc.

tual, militar, etc.–, tendemos a disfrazarnos para seguir persistiendo y sobreviviendo.

Durante la persecución al idioma guaraní por parte de los aliados y los pensadores progresistas de la pos-Guerra del 70, los ciudadanos debían hablar el idioma español a como dé lugar, aunque sea de ***gua'u***.

Gua'u no es un simple "hacerse del tonto", es mucho más profundo y grave a la vez. Si analizamos con detenimiento, encontramos que ***Gua*** designa procedencia y ***u***, comer. ***Gua'u*** es el disimulo perfecto, el tragarse la identidad, la procedencia y la convicción en un ambiente donde el desprecio impide la expresión sincera del ser.

Cuando los guaraníes fueron requeridos por los españoles a que muestren el camino hacia las minas de oro, aquéllos no se quedaron mudos: pasaron información falsa y se tragaron la verdadera. Lo mismo aconteció con sus nombres e identidades. Quizá por ello, todavía hoy, lejos de nuestros antepasados, con una sonrisa amplia celebramos cuando pasamos información errónea o falsa. Es más, decimos sin ruborizarnos: *le farreé*.

En el ámbito de la literatura paraguaya, la presencia del pícaro y del *ñembo agraciado* es una constante. Perurimá, Brígido y Napoleón, personajes de *El Comisario de Valle Lorito*; el tremendo Piruli, de Roa Bastos; y muchos otros. Dice Colombres que la destrucción intencional, mediante la grosería y el ridículo, del plano literario erudito, nos pone ya ante ese plurilingüismo que para Bakhtine caracteriza a la novela. Decía Cioran, en su *Breviario de podredumbre,* que los oportunistas han salvado a los pueblos, mientras que los héroes los han arruinado.[7]

7. Cioran, Émile C. *Breviario de podredumbre*. Madrid: Taurus. 1983, p. 109. Citado por Colombres, Adolfo. "Poética de la risa". En: *Revista Casa Tomada*. N.^{os} 3-4. 1996.

Hoy día, muchos paraguayos escriben de ***gua'u*** nomás. El miedo a sostener unas ideas que el "otro" ha degradado o puede degradar (***apo'i***), obliga a encubrir toda manifestación libre y espontánea.

Bertrand Russell escribió, en *Principios de reconstrucción social,* que los hombres temen al pensamiento más de lo que temen a cualquier otra cosa en el mundo; más que a la ruina, incluso más que a la muerte. El pensamiento es subversivo y revolucionario, destructivo y terrible; el pensamiento es despiadado con los privilegios, las instituciones establecidas y los hábitos confortables; el pensamiento es anárquico y fuera de la ley, indiferente a la autoridad; descuidado con la sabiduría leal del pasado. El pensamiento pone sus ojos en el pozo del infierno y no se asusta. Ve al hombre como una débil mancha, rodeado de abismos insondables de silencio; sin embargo, se sostiene orgulloso, tan impasible como si fuera el señor del universo. El pensamiento es grande, ligero y libre; la luz del mundo y la mayor gloria del hombre.

Pero, si el pensamiento –dice Russell– ha de ser la posesión de muchos, no el privilegio de unos pocos, tenemos que habérnoslas con el miedo. Es el miedo lo que detiene al hombre. Miedo de que sus creencias entrañables no vayan a resultar ilusiones, miedo de que las instituciones con las que vive no vayan a resultar dañinas, miedo de que ellos mismos –los hombres– no vayan a resultar menos dignos de respeto de lo que habían supuesto. ¿Va a pensar libremente el trabajador sobre la propiedad? Entonces, ¿qué será de los ricos? ¿Van a pensar libremente los soldados sobre la guerra? Entonces, ¿qué será de la disciplina militar? ¡Fuera el pensamiento! ¡Volvamos a los fantasmas del prejuicio, no vayan a estar la propiedad, la moral y la guerra en peligro! Es mejor que los hombres sean estúpidos, amorfos y tiránicos,

antes que sus pensamientos fueran libres. Puesto que, si sus pensamientos fueran libres, seguramente no pensarían como nosotros.[8]

Pero, ¿cómo se hace para seguir camuflado y administrando el miedo en ese difícil terreno del ninguneo? ¿Será posible sostener durante mucho tiempo la chanzoneta sin que lo desnuden a uno?

La mejor manera de lograrlo es reconocer –aparte de ser ***gua'u*** nomás el quehacer– la ***vyrésa*** implícita que arropa a la misma.

Vyrésa es una manera distinta de expresar indiferencia; sin embargo, el término contiene en esencia la actitud del sobreviviente.

Vy, de ***vyre***: por debajo; ***re*** de ***rehe***: por; y ***sa,*** de ***tesa***: ojos.

Dijimos que es difícil sobrevivir en un terreno hostil; por eso, lo mejor es reptar por debajo de todos con los ojos abiertos, observando con precaución el movimiento de los que detentan el poder.

Pero no es mala idea intentar levantarse y mostrarse tal cual uno es –a costa de vituperios y degradaciones.

Ya hemos reptado durante mucho tiempo, la ***vyrésa*** ha sido durante años nuestra aliada y el ***gua'u,*** nuestra protección contra el ***nambréna*** y el aval de nuestro ***puka.***[9]

Y es que la risa implica de por sí una victoria sobre el miedo, un acto de libertad por el cual el débil capta el punto débil del fuerte, su talón de Aquiles, y dispara hacia él sus dardos. Se presenta así como una visión diferente del mundo, una contracultura que toma a la vida como algo siempre abierto, inacabado, a lo que ningún discurso, ninguna institución, pueden en verdad fijar. Ni siquiera calla ante la muerte

8. Russell, Bertrand. *Principios de reconstrucción social*. 1916. Citado por Fromm, Erich. "Profetas y Sacerdotes". En: Shoenman, Ralph (Comp.). *Homenaje a Bertrand Russell*. Barcelona: Oikos-tau. 1968, pp. 103-104.

9. Risa. Un breve análisis del término nos muestra la riqueza del guaraní: *Pu*: sonido y *jeka*: ruptura. Sonido rompedor, anárquico y glorioso.

y la desgracia, a cuyo encuentro sale para impedir que se coagule la tragedia y cunda un llanto sin formas de compensación emocional.[10]

El *puka,* en tiempos en que la libertad estaba administrada por señores "serios", ha servido como dardo y como denuncia, como muestra de dignidad de una posibilidad aplazada en nombre de ideologías o intereses solapados de sentimientos.

Alguien, alguna vez, relató lo acontecido en una concentración política en el siempre interesante pueblo de San Juan Nepomuceno.

> «Cuando por fin pudo soltar la carcajada ya estaba minada de decepción y saliva mocosa mezclada con la risa que venía sola, sin razón ni medida; por eso, tal vez, sea tan malo reír seriamente.
>
> Rió, eso es lo que importa. Tardaron poco en llegar los guardias, tejieron en sus brazos cuerdas de metal y a empellones lo llevaron hasta la camionetita roja. Pero su rostro seguía feliz, desfigurado y sanguinolento. Los labios hinchados resplandecían cual cerezos a punto de perderse, sus ojos se rodearon de aros negros, y de su boca caían tiritas de sangre azul. Pedro respiraba con prisa y en cada esfuerzo soltaba babas oscuras.
>
> De niño se crió en el pueblo de Tava'i. Sus pocos parientes habían participado de las ligas agrarias; la mayoría de ellos quedaron sepultados en San Juan Bautista. Creció solo y sin memoria. Esta vez había escuchado de boca de un infame la palabra 'libertad'; entonces, liberó su risa. Era tan buena, que nunca podría olvidar un dictador. Lo descuartizaron a los tres días. Un hombre no debe burlarse de la 'autoridad' ».[11]

No en vano Alfonso Fernández dice que la risa vendría a expresar una superioridad sobre el objeto al que se refiere.

---

10. Colombres, Adolfo. "Poética. De la risa".
11. Arévalos, Aniceto. Comentario personal. 1985.

> «Sthendal la entiende como una forma de reafirmarse frente al prójimo: "Lo cómico, la risa, es el último poder que le queda a un hombre sobre otro".
>
> "La irrisión –escribe Espinosa– es una alegría surgida de que imaginamos que hay algo despreciable en la cosa que odiamos". Y Jardiel Poncela (…) no dudó en afirmar que "en el fondo de todo humorismo hay desprecio". Por otra parte, que la risa y el humor son formas de descargar la agresividad por procedimientos socialmente admitidos, es idea frecuente en psicoanalistas y etólogos. Pero el humor y la risa también podrían significar una insinuación de preeminencia y triunfo sobre el otro, al tiempo de glorificación y exaltación de uno mismo».[12]

Bersong, por su parte, afirmaba que la única cura contra la vanidad es la risa.

Por lo tanto, los garabatos que el lector encontrará en los cuatro capítulos de *Nambréna*, forman parte de un juego cuya única regla es soltar el pensamiento y dejar que él choque contra los muros de la exigente realidad; y cuando vuelva a manera de crítica, curar las magulladuras y los chichones, para luego volver a hablar y volver a reír.

12. Fernández T., Alfonso. "De la risa". En*: El Catoblepas*. N.º 8, octubre. 2003, p. 3.

Filosofía

Malditos guarangos

> *Se prohibía hablar en ella, en horas de clase, el guaraní; y a fin de hacer efectiva dicha prohibición, se habían distribuido a los cuidadores o fiscales unos cuantos anillos de bronce que entregaban al primero que pillaban conversando en guaraní. Éste los traspasaba a otro que hubiera incurrido en la misma falta, y así sucesivamente, durante toda la semana, hasta el sábado, en que se pedía la presentación de dichos anillos; y cada uno de sus poseedores, como incurso en el dedito, llevaba el castigo de cuatro o cinco azotes.*
>
> Juan Crisóstomo Centurión (intelectual paraguayo, 1840-1909).

Es más que común escuchar que los guaraníes carecieron de inventiva, a tal punto de no dejar legado alguno. Sin embargo, la observación aguda de la naturaleza y una sabiduría producto de la experiencia y experimentación con el medio, han sido cruciales para el gran legado botánico que todavía está por corroborarse.[12]

12. El "burrito" (*Aloysia polystachya)* en poco tiempo se podrá adquirir en cápsulas en las farmacias del país. Investigadores de la Facultad de ciencias Químicas de →

Incluso podemos avanzar un poco más y decir que en el *ethos*[13] guaraní hay elementos muy poco estudiados que eventualmente podrían ayudarnos para configurar estrategias y herramientas a favor del estudio y el aprendizaje; concretamente nos referimos a la filosofía.

Es casi una constante que los docentes de Filosofía se deleiten en elucubraciones (que, por cierto, podrían ser muy agradables), olvidando la condición bilingüe de la mayoría de los alumnos.

Los registros históricos y las anécdotas dan cuenta de la larga lucha que ha sostenido la lengua guaraní en el plano educativo.

A pesar de verse arrinconada, despreciada y maltratada, curiosamente, y para escándalo de unos pocos, sigue viva.

Puede que nuestro planteamiento de recurrir al idioma guaraní, a fin de motivar o preceder una clase de Filosofía, para muchos docentes resultará el culmen de los desvaríos.

En la cultura guaraní podemos encontrar una serie de conceptos claros y muy efectivos para abordar, escudriñar y recrear el mundo. Es verdad que la cosmovisión guaraní quizás no pueda suplir la contundencia de la "racionalidad" occidental. Por eso, simplemente, decimos que podría ayudar, desde el punto de vista didáctico, a fijar mejor –tal vez– las ideas y los conceptos, previa homologación.

Sobre el punto, y tratando de dar autoridad a nuestra postura, recurrimos a Lévi-Strauss, quien ha explicado de manera brillante la distinción entre pensamiento científico-racional y el pensamiento mítico-holístico, dejando bien en claro que lo uno y lo otro tienen validez.[14]

→ la Universidad de Asunción y del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Salud (UNA) han logrado validar científicamente el conocimiento popular.

13. Costumbre o modo de vida.
14. Véase: Lévi- Strauss, Claudio. *Mito y significado*. Madrid: Alianza. 1999.

Ahora bien, el ***nambréna*** hacia los aborígenes y su forma de ver el mundo está alimentado constantemente por prejuicios y sospechas que se fundan en el desconocimiento.

Defender la idea de que la cultura guaraní posee su riqueza y que, por sobre todo, posee algo parecido a la filosofía, probablemente nos adjudique nuestra primera ***vyrésa***.

Durante años se han omitido datos esenciales de la historia y la etnología en el Paraguay. No es extraño abordar la historia universal desde la llegada de los españoles o desde algún faraón egipcio.

Hay datos certeros ninguneados. Los estudios antropológicos coordinados por la Dra. Luciana Pallestrini (arqueóloga italiana), en colaboración con José A. Gómez Perasso (etnólogo paraguayo) y Ana Castillo (geóloga paraguaya), enmarcados dentro del proyecto *Leroi-Gourhan* en las cuatro 'islas' del arroyo Paso Py Puku (Paraguarí), indican que las mismas fueron habitadas desde hace aproximadamente 3.600 años hasta los albores de la Conquista, según las dataciones realizadas en un laboratorio francés. En las excavaciones de superficies se hallaron cerámica, utensilios, herramientas y urnas funerarias.[15]

En la actualidad, José A. Lasheras Corruchaga coordina el proyecto "Patrimonio cultural del pueblo Paî Tavyterâ en Jasuka Venda". Un grupo de investigadores del Museo de Altamira (tres arqueólogos, un restaurador y un encargado de producción) y tres arqueólogos contratados específicamente para el proyecto, vienen trabajando desde el año pasado, con el claro propósito de documentar y valorar el patrimonio cultural inmaterial (su tradición oral, sus creencias, ritos y

15. Pallestrini, L.; Gómez Perasso, J.; Castillo, A. *El hombre prehistórico del Py-Pucú (esbozo arqueo-etnológico)*. Asunción: RP Ediciones. 1989.

ceremonias); y ,por otro lado, el patrimonio arqueológico, en el que destacan varios abrigos con arte rupestre.

Los primeros días del mes de marzo de 2009, el Museo de Altamira, a través de un comunicado, afirmó que cuentan con indicios que avalarían la existencia de aborígenes 5.000 años atrás. La noticia entusiasmó a propios y extraños.

Los aborígenes esta vez fueron objeto de atención. Y es que "Jasuka Venda" –principal patrimonio de la etnia guaraní Paî Tavyterâ– es un lugar sagrado donde, según las creencias indígenas, surgió el Dios Creador y el Gran Abuelo, Ñande Ru, y a partir del cual se crearon el mundo y la humanidad.

Pero la historia que se nos ha desplegado ha sido siempre lejana y ajena.

Impensable estudiar –alguna vez– las proezas de Obera, Lambare, Potîvera, Ñesû, Kuniarakúa, Kaarupe, Kaabure, Marangoa. Razones sobrarán para incluirlos en la línea de la ***vyrésa*** faltos de espectacularidad y rimbombancia.

Es muy esclarecedora la afirmación de Casanova cuando, al rastrear los orígenes de la historia social, afirma cuanto sigue:

> "Dado que la historia sólo podía ser comprendida a través del comportamiento humano guiado por ideas conscientes, había determinados terrenos de la existencia humana que caían fuera de la incumbencia del historiador. Las masas, las clases sociales, la cultura popular, no tenían interés histórico. Sólo el reino de las élites, de aquellos que tomaban decisiones, formulaban y ejecutaban la política, constituía un asunto legítimo de estudio."[16]

Pero, ¿basta con identificar y subrayar el ninguneo? ¿Cuánto de

16. Casanova, Julián. *La historia social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa?* Barcelona: Crítica. 1991, p. 15.

importante tiene el hecho de defender una cosmovisión milenaria? ¿No estamos sumando otra voluntad ficticia[17] a tanto pensamiento disfrazado, que la academia y los foros conocen y administran de manera más que eficiente?

No. El ejercicio ***gua'u*** de identificar, construir y fundamentar, desde la horma de una posible filosofía, elementos y marcadores –mojones en el camino y en los límites–, se justificará o rechazará según la potencia y el alcance. Por ello, la posibilidad de que la cosmovisión guaraní esté emparentada con una *filosofía natural*, rica y profunda, está muy lejos de los grandes sistemas filosóficos legitimadores de discursos y esbozos. A sabiendas de lo expresado, nos animamos a gatear y a proferir alaridos "salvajes" y primitivos.[18]

---

17. Es hora de que nuestros hijos descubran en sus libros la otra historia de esos mugrientos y famélicos *mendigos*. No vendría mal que la interculturalidad se materialice a través de los hechos. Podemos superar nuestra indiferencia patológica –como Estado y como ciudadanos– apadrinando a un niño aborigen y exigiendo a sus padres que los mismos acudan a las escuelas y a los colegios del país. Imaginémonos que ha llegado la hora de incluir a los miles de desposeídos en la agenda de lo posible. No hay otra alternativa más que la educación. Es verdad que las escuelas y los colegios capitalinos no están acostumbrados a recibir aborígenes en su seno. Puede que las categorías harto repetidas de *tolerancia*, *inclusión* y *solidaridad* hayan preparado el "terreno" y las "voluntades" para la acogida. Los aborígenes son ciudadanos nuestros, con derechos y obligaciones. Con sueños y con necesidades vitales. Ahora es el momento propicio para sacarlos de las calles –de las oscuras esquinas– y munirles de herramientas para enfrentar esta tarea difícil de vivir la vida. Es verdad que lo ideal sería el respeto de sus respectivas culturas, así como el regreso garantizado a sus posesiones hoy arrebatadas por colonos e inescrupulosos de toda laya. Pero son inhumanos, desde todo punto de vista, los avatares y las desgracias cotidianas de los cientos de limosneros y limosneras que abarrotan las calles de Asunción. Véase nuestro artículo: "Entre arqueología y aborígenes desprotegidos". *Correo Semanal*, Diario *Última Hora,* 07 de marzo de 2009.
18. Muy interesante el libro *Investigaciones de Antropología Política*, de Pierre Clastres. México: Gedisa. 1987. En el mismo, el autor disecciona el concepto de "salvaje" y el de "primitivo", con una maestría tal que le ha granjeado no pocos detractores.

Ahora bien, la lengua guaraní, con su capacidad de pintar y desentrañar significados y sentidos, podría ayudarnos a la hora de llevar adelante nuestro análisis lúdico *ñembo* filosófico.

Por ejemplo, decimos ***tata*** *(fuego)*. El término se construye a partir de una lógica onomatopéyica, pues reproduce el choque de las dos piedras que originan la chispa.

También los vocablos se conforman por aglutinación. Así, *ka'aguasu* está integrada por *ka'a,* de planta, y *guasu,* de tamaño grande.

Intentemos ahora establecer los valores semánticos de las raíces que entran en la composición de algunos vocablos a ser analizados, y desde los mismos buscaremos demostrar la potencia y el alcance del idioma y la cultura guaraníes.

Compartiendo con Mello Vargas,[19] preferimos la denominación de Filosofía del Lenguaje que la de Etimología, pues no vamos a buscar el origen, sino qué raíces entran en la composición del vocablo, para luego establecer el elemento característico sobre el que se fundamenta su semántica.

No es intención nuestra aportar una nueva técnica para analizar las raíces de las palabras. Corremos incluso el riesgo de "inventar significados" erróneamente. Advertimos que el ejercicio de hurgar en las raíces no tiene otra finalidad que la de sugerir y provocar, a fin de ahondar en el complejo mundo de la lengua guaraní y en la rica cultura que la precede y la arropa. Hay trabajos serios sobre etimología guaraní;[20] lo nuestro es un simulacro, una ludopedagogía, un jugar con las palabras, para acercarse a ellas y a la magia de los significados.

19. Mello Vargas, Ricardo. *Enigmas de un idioma llamado guaraní*. Buenos Aires, 1989.
20. Melià, Bartomeu. "Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651)". En *Amerindia*. N.os 19-20. 1994.

Hecha la salvedad, nos disponemos a analizar nuestro primer vocablo: angustia.

Varios fueron los pensadores que tomaron como punto de partida dicho término. Entre ellos se destaca el filósofo danés Sören Kierkegaard, precursor del existencialismo, quien inicia la llamada 'filosofía de la angustia'. Para Kierkegaard, la angustia es la categoría fundamental que define la relación del ser humano con el mundo. En su obra *El concepto de la angustia* (1844), afirma que "en la angustia experimentamos la nada absoluta".

Por su parte, el alemán Martín Heidegger dice, en *El ser y el tiempo* (1927), que en la angustia se comprende la existencia humana, una "isla que flota en la nada".

Sin embargo, el sentimiento de angustia ha sido estudiado no sólo en la filosofía, sino también en la psicología y en la psiquiatría. Como antesala de nuestro análisis, podemos decir que la angustia viene a ser algo así como un estado anímico de extrema inquietud ante un peligro no definido.

Ahora bien, ¿cómo decimos angustia en guaraní y por qué?

En lengua guaraní, angustia se traduce como ***Angata.*** Analicemos pues, entonces, dicho vocablo.

Como primer elemento tenemos la ***A*****,** que designa materia, elemento, cuerpo, sustancia. Ejemplo: *Arasa a* (el fruto del guayabo).

Luego tenemos *nga***,** partícula de *ta'ãnga* o de *anga*; tanto la primera como la segunda podrían significar figura o proyección. Ejemplo: *ra'ãnga* (la proyección del fruto o la silueta del fruto). Es bueno aclarar que los aborígenes tenían dos maneras de ver su cuerpo: proyectado o reflejado; la primera, en el agua; la segunda, como sombra proyectada por alguna fuente de luz: el sol, la luna, etc. Es común escuchar en el campo la expresión *Che ra'ãnga oguata che ndive* (Mi sombra camina conmigo), otra expresión: *La che kutuséramo, re ñeha'ã reikutu nde ra' ãnga* (Si deseas acuchillarme, esfuérzate en acuchillarle

a tu sombra). Estas expresiones nos muestran claramente el sentido de proyección.

La partícula ***ta*** designa ruido; para ser más exactos, golpe, de ***mbota***. El ***mbota*** no significa destruir, sino, en todo caso, infligir más de un golpe a algo concreto.

Analizando desde las coordenadas filosóficas del Materialismo Filosófico, podríamos encontrar elementos muy importantes.

Y uno de ellos es la idea de *prolepsis*, cuyo significado es el de trazar planes, programas, proyectos. Es decir, el individuo corpóreo-operativo que tiene una *prolepsis* opera en pos de su consecución. Contar con una prolepsis es fundamental para que el individuo llegue a ser; y ese llegar a ser estará trazado y estipulado según los planes, programas y proyectos que ha configurado.

Ahora bien, ¿qué pasa si uno de esos proyectos, planes o programas fracasa?

Se instala la duda, el hundimiento de los proyectos. La angustia viene a ser, por lo tanto, el derrumbamiento de los planes, un hundimiento del ser, pero no su aniquilación.

Angata, por consiguiente significa:

El ser individual corpóreo-operativo que en el intento de proyectarse (prolepsis) recibe un golpe, quedando tambaleante todo su proyecto vital. Se hunde lo trazado y perseguido. Así como el aborigen que contempla su figura reflejada en el agua y de repente, al enturbiarse por un golpe, se hunde su figura y se instalan la confusión y la duda.

Pasemos ahora a ver otro vocablo que, por cierto, tiene un significado –simbólico y real– de tamaña importancia. Nos estamos refiriendo al agua.

Según Tales de Mileto, el principio originario de todas las cosas es el *agua*, de la que todo procede y a la que todo vuelve otra vez.

En lengua guaraní, origen y principio se dicen ***Ypy***.

Este vocablo está constituido por la raíz ***Y,*** que significa agua; y ***Py,*** que designa amplitud, dilatación, extensión. Tenemos, entonces, que ***Ypy*** significa aguas amplias. Llama la atención que este vocablo esté enteramente en consonancia con la posición talesiana y así también, demuestra un profundo conocimiento de la Geogenia por parte de los guaraníes.

El agua y su relación con el "principio" se emparentan con culturas arcaicas. Sin embargo, la lengua guaraní nos muestra un conocimiento mucho más científico de lo que acostumbramos adjudicarle.

Por su parte, cuando en guaraní utilizamos el ***Yma***, para significar lo pasado, volvemos a encontrar la partícula ***Y,*** además de ***Ma***.

Y, agua; y ***Ma,*** de cubrir; entonces, ***Yma*** significa: cuando las aguas cubrían todo.

Hemos pasado de la filosofía a la geogenia; ahora analizaremos algunos vocablos relacionados con la biología.

El primero es ***Kuru***.

Comúnmente, el significado de ***Kuru*** es grano. Sin embargo, así como lo advierte Mello Vargas, ***Ku,*** de ***Aku,*** significa calor; y ***ru,*** traer. Entonces decimos que ***Kuru*** es el que trae calor, es decir, aumento de calor en la zona infectada.

Pasemos ahora a ver ***Akãnundu***.

Akãnundu significa fiebre. Pero si analizamos más a fondo la palabra, veremos el alto grado de conocimiento que tenían los aborígenes.

Akã, cabeza; y ***nundu,*** sonido –onomatopeya–, que reproduce el malestar causado por la cefalea.

Es bien sabido que los síntomas típicos del estado febril incluyen taquicardia, taquipnea (aumento de la frecuencia respiratoria) y, sobre todo, cefalea.

Y para finalizar nuestro análisis de vocablos en guaraní, vamos a fijarnos ahora en el término ***Pakova***, banano.[21]

Pakova no es un banano, es el racimo. Para el aborigen guaraní es inconcebible encontrar un solo banano colgado.

Por eso, cuando escogieron el nombre para tan deliciosa fruta, lo hicieron después de una meticulosa observación razonada.

Analizando el racimo, se encontraron con una serie de frutos, que rápidamente se los comieron, operación que se repetía según la cantidad de bananos en el racimo.

Graficaron la idea, pintaron el hecho y nombraron al racimo:

Pévako opa ha ova. (Esto termina y se muda).

P__ako_____va.

Después de este breve juego de ideas y dejando la propuesta de esbozar una didáctica de la filosofía recurriendo al guaraní, en un intento de querer demostrar la gran sapiencia y habilidad contempla-

21. El bananero proviene del Asia, probablemente de Malasia, China Meridional e Indonesia. Desde allí fue llevado a Madagascar en el siglo XV, y luego se difundió en la costa oriental y zona central de África, aunque algunos lo sitúan en ese continente desde hace unos 8.000 años. En el siglo XV, los portugueses lo encontraron en la costa occidental africana, en la región de Guinea, llamándolo "guineo". Hacia 1516, el padre Tomás de Berlanga lo introdujo en la isla La Española, en el Caribe, probablemente llevándolo desde las islas Canarias, donde se cultiva desde 1450. Los clones cultivados de banano son formas híbridas que producen frutos comestibles sin semilla, diversificadas de manera natural o inducida desde tiempos prehistóricos, a partir de bananeros silvestres que crecían en Indochina. Tales híbridos crecieron en África Central durante milenios, hasta que comerciantes y exploradores los difundieron, junto con otras variedades, en Asia Menor y el Este de África. Los clones que hoy se comercializan comúnmente en los mercados internacionales, y en los cuales la presencia latinoamericana es tan importante, fueron introducidos en América Latina en el siglo XIX, cuando se desarrollaron grandes plantaciones en los países de América Central, en el periodo 1880-1910. Ver: De La Mota, Ignacio H. *El Libro del Plátano*. Madrid: Alianza. 1992.

tiva de nuestros aborígenes, reafirmamos el ***Arandu*** (sabiduría) de nuestros aborígenes.

Arandu está integrado por ***Ára*** (firmamento, cielo, tiempo) y ***Rendu*** (escuchar, captar, interpretar, descifrar).

Arandu es quien descifra los secretos del firmamento, aquel que puede predecir los ciclos de la naturaleza y, por ende, sus leyes. Además, puede llevar una vida buena respetando los ciclos de la naturaleza y, sobre todo, respetando al otro ser humano.

Queremos destacar que los prejuicios y las sospechas de que el guaraní es lengua de salvajes, cada día va quedando sin sustento. Una nación que no conoce su origen, su destino desconoce.

Nuestros aborígenes nos han legado un cúmulo importante de conocimientos botánicos, propio de los filósofos más encumbrados. La *Parva Naturalia,* de Aristóteles, no tiene por qué ser más trascendente que el inmenso caudal de sabiduría de nuestros antepasados. El problema está, como diría Leopoldo Zea, en el conflicto del hombre que lleva en su sangre y en su cultura del dominador y bastardo. Bastardía que le viene al americano no solo por la sangre, sino también por la cultura, o simplemente por haber nacido en América y no en Europa.

Cadogan expresaba, en un artículo fechado en el año 70, que en 1957 gran parte del pueblo paraguayo ignoraba que perseguir, matar y vender indios constituyen delito. Y a un pueblo acostumbrado, durante cuatro siglos, a perseguir, explotar y ultrajar al indígena, sería utópico pretender enseñarle que el indio también es un ser humano *que puede llegar a hacer filosofía como los blancos* (la cursiva es nuestra) y, por tanto, es merecedor de consideración y respeto absolutos.

Hoy día, podemos testar y replantear el trato que estamos otorgando a nuestros aborígenes y a esa cultura negada y maltratada.

Quizá este párrafo nos ayude a reflexionar sobre nuestra conducta hacia los aborígenes:

"Nos empeñamos nosotros en imponer nuestro espíritu, creencias e ideales, a gentes de una estructura espiritual muy diferente a la nuestra. (...) Más de una vez se dijo que el español trató de elevar al indio a sí, y esto no es, en el fondo, más que una imposición de soberanía. El único modo de elevar al prójimo es ayudarle a que sea *él* cada vez, a que se depure en su línea propia, no en la nuestra. Vale más, sin duda, un buen guaraní o un tagalo que un mal español."[22]

22. Ganivet, Ángel. *Idearium Español. El porvenir de España.* Madrid: Biblioteca Nueva. 1998, p. 159.

Nietzsche en Paraguay[23]

Algún boludito (no sé si era Santiago) escribió que Nietzsche vino a "desenmascarar farsas milenarias y poner la verdad al servicio del hombre...", bla, bla, bla. Es absurdo asociar verdad con Nietzsche, porque para él no existía la verdad. (…) No sorprende que Hitler y sus secuaces admiraran al bigotudo; gente que odia el cristianismo, acaba alabando cualquier porquería que se revele (sic) *contra esta religión, no importa lo irracional que sea. Fátima, lo mismo va para vos. Estoy seguro de que tu vida es un tronco 'tuja' con un gran vacío en el medio. La verdad es que Nietzsche y su 'filosofía liberadora' no te van a llenar ese hueco. Te lo puedo asegurar por experiencia propia.*

(Olegario Alfonso,[24] Internauta, 2008)

Federico Nietzsche pudo haber pisado tierra paraguaya alguna vez. Si aquello se hubiese concretado, no me imagino los comentarios,

23. Publicado en el suplemento de Correo Semanal del periódico *Última Hora,* el sábado 20 de septiembre de 2008.
24. Comentario de un lector del Correo Semanal. Véase: http://www.ultimahora.com/notas/155403-Nietzsche-en-Paraguay?pagina=3#comentarios.

las loas y tonterías que se hubo de criar en torno a la visita-estadía del genio-loco en Paraguay.

Ilustres visitantes

Alguna vez nos visitaron Bonpland y Richard Burton; también lo hicieron José Mengele y Antoine de Saint-Exupéry; y no la olvidemos a la mismísima Ilona Staller –alias La Cicciolina–, al desobediente Leonardo Boff, al experto en fútbol Eduardo Germán Hughes Galeano o al economista cuya sapiencia desnudó a la globalización, Joseph Stiglitz, entre otros ilustres pasajeros. Es probable que todos ellos hayan contribuido con sus ideas a que el mundo tenga un concepto acerca del Paraguay.

Si a esta lista sui géneris, encabezada por un naturalista, seguido por un aventurero-espía, un médico asesino, un escritor y una "señora"; un teólogo enemigo íntimo de Ratzinger, un escritor cuyas venas esperanzadas ansían cerrarse y un antiglobalización-globalizado, hubiésemos podido sumar el nombre de Federico Nietzsche, y decir con orgullo: "También pisó tierra paraguaya nada más y nada menos que el autor del Anticristo", una felicidad eterna nos hubiese embargado, una sonrisa postiza hubiéramos desplegado y cientos de citas y fragmentos de los escritos de Federico hubiésemos tergiversado, por el solo hecho de haber posado sus plantillas en tierra guaraní.

Es verdad que alguna vez deambuló por estos lares –según la leyenda– el gran Santo Tomás (Pa'i Tume), pero sólo dejó algunas pisadas, nada más.

Mas, al final, poco importan las intenciones verdaderas o simuladas de nuestros visitantes. Los acontecimientos que el tiempo guarda en sus entrañas quedan relegados por el ajetreo y la lisonja que desplegamos al divisar a un extranjero en nuestras costas. ¿Alguien se acuerda de la condecoración otorgada a Rockefeller?

Pero volvamos a Nietzsche. Éste se molestó bastante el día en que su hermana le aconsejó librarse del horrible lugar donde moraba, incitándolo a que viajara al Paraguay. Elisabeth creía firmemente que nuestro país ayudaría a su hermano en la difícil tarea de espantar los "fantasmas" y otros males que acechaban al filósofo.

Sin embargo, al igual que Sarmiento, Elisabeth despreciaba sinceramente esta parte del planeta (aunque el clima fuese beneficioso y agradable).

La hermana de Nietzsche en Paraguay

Federico Nietzsche, así como algunos de los citados visitantes, dedicó al Paraguay unas líneas dignas de ser reproducidas. Y, permítanme los guardianes del gremio filosófico recrear la conversación con cierta libertad, pero sin omitir nada de lo proferido por el filósofo.

Poco antes de que Elisabeth partiera hacia el Paraguay, entabló una breve, pero interesante, conversación con su hermano mayor.

–Yo pensaba que no te gustaba Paraguay –le recordó Nietzsche.

–No para mí –respondió la hermana.

–Entonces, ¿por qué para mí? –le preguntó el filósofo.

–Para ti significaría la resurrección –sentenció Elisabeth.

–¿Como Jesús? –dijo Federico.

La hermana se encogió de hombros y le recriminó al hermano:

–Ya empiezas a proferir sacrilegios. ¿No sabes el efecto que esta clase de cosas le produce a mamá?

Nuestro filósofo, con el estilo punzante y el dardo afilado, contestó a la hermana:

–No la mata. Y si lo hiciera, sé que no tardaría mucho en volver a molestarme con este asunto, y tú también.

La hermana, consciente de la situación de Federico, le replicó:

–No eres tú el desagradable con nosotros, sino tu enfermedad.

El filósofo ya no tenía ganas de seguir sosteniendo la posibilidad de viajar al Paraguay; por ello decidió, de una vez por todas, dejar sentada su postura con respecto a la empresa en cuestión:

El antisemitismo

"¡Oh, querida enfermedad! Pero no consideraré la posibilidad de ir al Paraguay, de modo que pongamos punto final a eso. En primer lugar, es demasiado lejos; sólo el viaje me mataría, si vuestra compañía no lo hizo ya. En segundo lugar, probablemente tu difunto marido ha contaminado en tal forma el Paraguay con su plaga antisemita, que debe ser un lugar tan malo para vivir como Alemania."

La hermana del filósofo arribó al Paraguay en el año 1887, acompañada de su marido Bernhard Förster. Éste, ideólogo de una utópica colonia planeada con antelación y bautizada con el nombre de "Nueva Germania", involucró a catorce familias alemanas que ansiaban concretar el sueño de un foco de desarrollo germánico "puro", lejos, por supuesto, de la influencia de los judíos, a quienes Förster detestaba con todas sus fuerzas.

Aunque nuestro utópico antisemita logró negociar con el general Bernardino Caballero los títulos de la propiedad, su programa eugenésico tocó fondo con el "detalle" de su autoeliminación, en el año 1889.

Cuatro años después, la viuda dejaría definitivamente el Paraguay y se dedicaría a cuidar de su hermano filósofo.

En *Mi hermana y yo*, en el capítulo uno, punto tres, Nietzsche deja clara su animadversión hacia el cuñado y evidencia sus conceptos hacia el Paraguay:

"El antisemitismo, en un lugar donde ocasionalmente se puede echar una mirada a un rostro genuinamente judío, es una cosa. Pero

debe ser imposible respirar donde hay sólo vacíos rostros cristianos que saludan.

"Por su exagerado antisemitismo, deduzco que no deben de haber suficientes cosas en Paraguay para odiar y hacer soportables las miserias comunes de la vida."

En fin, una verdadera lástima lo de Nietzsche. Pudimos haber aprendido a ponernos *Más allá del Bien y del Mal*, y nuestros abuelos hubiesen podido saber un poco más de la hermosa y provocativa Lou Salomé. Pero, como ya lo dijo el filósofo:

> "Al final, sucederá lo que siempre ha ocurrido: lo grande es patrimonio de los grandes; los abismos de los profundos; las delicadezas y los estremecimientos, de los sutiles; y, en general y brevemente, lo raro, de los raros."[25]

25. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del Bien y del Mal*. Madrid: Edimat. 2000, p. 299. Para este apartado se revisaron los siguientes libros: Nietzsche, Friedrich. *Mi hermana y yo*. Madrid: EDAF. 1997; Simmel, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Prometeo. 2005; Frenzel, Ivo. *Nietzsche*. Barcelona: Salvat Editores. 1995.

El optimismo de Voltaire[26]

Pensad por cuenta propia y dejad que los demás disfruten del derecho a hacer lo mismo.
VOLTAIRE (escritor y filósofo francés, 1694-1778).

Voltaire vivió mucho. Biológica y biográficamente su existencia ha experimentado sinsabores y honores. Amado y odiado, conoció el peso de la censura y las condenaciones. Escritor brillante, polemista sin par, irónico aventajado y dueño de un estilo cáustico, pero elegante. Varias de sus obras fueron destinadas a la hoguera, al ser consideradas "peligrosas" para las opiniones hegemónicas del momento. Y es que la hegemonía –muchas veces– se alimenta del siempre peligroso "fanatismo" y de la nunca despreciada "ignorancia" estructurada.

Voltaire nunca permitió que los desmanes y las injusticias que ante sus ojos desfilaban, pasaran sin más; denunció cada uno de ellos y rebatió toda irracionalidad e intolerancia de su tiempo. Se esforzó en

26. Voltaire. *Cándido*. Madrid: Unidad Editorial. 1999; Savater, Fernando. *El jardín de las dudas*. Barcelona: Planeta. 1993; Martí, Domínguez. *El regreso de Voltaire.* Barcelona: Destino. 2007; González Calero, Pedro. *La sonrisa de Voltaire: Más filosofía para bufones*. Barcelona: Ariel. 2007.

movilizar las conciencias para reparar los atropellos cometidos contra la moral y el derecho. Afirmaba que la estupidez humana solo podía curarse con la ilustración y el saber. Su lucha contra el oscurantismo, el prejuicio y la ignorancia lo movió a escribir frases como estas: "La filosofía, la sola filosofía, esa hermana de la religión, ha desarmado manos que la superstición había ensangrentado tanto tiempo; y la mente humana, al despertar de su ebriedad, se ha asombrado de los excesos a que la había arrastrado el fanatismo".

Pero el optimismo de Voltaire ha sido siempre moderado; su desconfianza hacia los pensadores y sus propuestas filosóficas –muchas veces etnocéntricas– ha planteado uno de los debates más serios en torno a la diversidad de costumbres y el relativismo cultural. En *El filósofo ignorante* denuncia con ironía y contundencia la gravedad del asunto: "Desde Tales a los profesores de nuestras universidades y hasta los más quiméricos razonadores, e incluso plagiarios, ningún filósofo ha influido ni siquiera en las costumbres de la calle donde vivía. ¿Por qué? Pues porque los hombres rigen su conducta por la costumbre y no por la metafísica. Un solo hombre que sea elocuente, hábil y ponderado, podrá mucho sobre los hombres; cien filósofos nada podrán, si no son más que filósofos".

Voltaire reclamaba a los filósofos oficiar de intelectuales, comprometerse con ciertas causas, como, por ejemplo, la defensa de la libertad de expresión y la exaltación de la tolerancia. Es decir, trocar la "forma" habitual de hacer filosofía (escribir monumentales tratados encriptados) por una "actitud"; y, sobre todo, que los breves y agudos tratados calen hondo de manera amena y eficaz. Varias fueron las armas de Voltaire: el sarcasmo para denunciar los disparates originados por la superstición, la mordacidad para combatir los prejuicios del dogmatismo y la cruel violencia de los fanáticos, entre otras.

Partidario del aforismo, Voltaire recurrió a las narraciones cortas, como es el caso de su inigualable ***Cándido***, una novela corta, cuyo

propósito no fue otro que el de corroer los cimientos del majestuoso edificio metafísico erigido pacientemente por el optimista Leibniz. Con ironía, humor negro y grandes dosis de causticidad, Voltaire desbarata la tesis leibniziana del optimismo, cuya fórmula "el mejor de los mundos posibles" es reemplazada por "salgamos de nuestra pequeña esfera y examinemos el resto de nuestro globo".

La burla acerca de las perfecciones del mundo es más que evidente en el ***Cándido***; la *ironía como método* dialéctico y la *tolerancia como meta* programática aparecen como dos rasgos esenciales de esta obra, sin olvidar, por supuesto, la crítica de fondo a Leibniz y la desafiante invitación a pensar por nosotros mismos y a enjuiciar críticamente los convencionalismos.

Cándido en Paraguay

En varios capítulos del ***Cándido,*** Voltaire hace referencia al Paraguay, y específicamente a los jesuitas. Citaremos brevemente (Cap. XIV) parte de lo acontecido con los personajes de la novela.

Cándido se lamenta por su hermosa Cunegunda, pero el pragmático Cacambo le anima a seguir, esta vez hacia el Paraguay.

Es llamativa la forma en que Voltaire aborda la tan mentada "utopía"; con sarcasmo pone en boca de Cacambo cuanto sigue:

> (…) conozco bastante bien el camino, os guiaré hasta su reino; les alegrará tener un capitán que sepa la instrucción al estilo búlgaro; conseguiréis una fortuna extraordinaria: cuando uno no tiene sitio en un lugar, lo halla en otro. Ver y hacer cosas nuevas producen un gran placer.

Al ser consultado Cacambo por Cándido si ya estuvo antes por el Paraguay, la descripción de aquél no tiene desperdicio: *(…) ¡Claro*

que sí! –contestó Cacambo–; trabajé de criado en el Colegio de la Asunción y me conozco el territorio de los Padres como las calles de Cádiz. Aquel territorio es algo admirable. Tiene una extensión de más de trescientas leguas de diámetro y está dividido en treinta provincias.

Con relación a la organización económica y las relaciones de poder de los jesuitas, Voltaire ironiza de la siguiente manera: *(…) Los Padres son dueños de todo y la gente no posee nada; es la obra maestra de la razón y la justicia. Yo no encuentro nada tan extraordinario como los Padres, que aquí luchan contra el rey de España y el de Portugal, y que allí, en Europa, confiesan a esos mismos reyes; que aquí matan a españoles, y que en Madrid los envían al cielo: es algo portentoso; vayamos hacia allá: vais a ser el más feliz de todos los hombres. ¡Cuánto se van a alegrar los Padres cuando sepan que les llega un capitán que domina la instrucción búlgara!*

Ya en territorio de los jesuitas, Cándido insiste en ser recibido por el superior; la espera se dilata, pero al precisar su procedencia (alemana) es inmediatamente atendido.

La descripción bucólica del lugar es matizada con el toque sarcástico del autor, cuando "precisa" la manera en que comían los jesuitas y los paraguayos:

(…) Enseguida llevan a Cándido a una pérgola, adornada con una majestuosa columnata de mármol verde y oro, y jaulas con loros, colibríes, pájaros-mosca, pintadas y otras exóticas aves. Estaba dispuesto allí un excelente desayuno en vajilla de oro; y mientras los paraguayos comían maíz en cuencos de madera, en medio del campo y a pleno sol, el reverendo padre comandante entró en la terraza.

El padre jesuita, de aspecto arrogante, pero de una arrogancia que no era ni la de un español ni la de un jesuita, (…) se mostró amable; Cándido se dirigió hasta él, no sin antes besar la estola; luego se sentaron a la mesa.

Luego de una breve conversación, de manera coincidente, el comandante y Cándido se reconocieron. Era hermano de la hermosa Cunegunda.

–¡Es un milagro! –exclamó Cándido.

–Pero, ¿sois vos? –dice el comandante.

–No es posible –dice Cándido. Comienzan a dar saltos de alegría y se abrazan llorando.

–¡Cómo! ¡No puede ser posible, reverendo padre! ¡Vos, el hermano de la bella Cunegunda! ¡Vos, a quien los búlgaros mataron! ¡Vos, el hijo del señor barón! ¡Vos, jesuita en Paraguay! Desde luego, ¡qué cosas más extrañas pasan en el mundo! ¡Oh, Pangloss! ¡Pangloss! ¡Qué feliz seríais si no os hubiesen colgado!

El comandante despachó a los esclavos negros y a los paraguayos que estaban sirviendo la bebida en copas de cristal de roca. Daba una y mil veces gracias a Dios y a San Ignacio; abrazaba a Cándido; lloraban los dos a mares. (…)

Las peripecias de Cándido continúan. Cuando le manifiesta al comandante la intención de casarse con la hermana, él golpea a Cándido. Él lo mata y se pone su traje, huyendo antes de que sea descubierto el delito.

Sánchez Ostiz afirma que "Voltaire se nos aparece como un descreído nada desganado, un bulímico vitalista, un hombre pletórico, dotado de una curiosidad y un apetito intelectual implacables; un autor lleno de fuerza, de alegre franqueza, dotado de un envidiable poder de llamar a las cosas por su nombre, de un contagioso espíritu de justicia, fraternidad y clásica piedad".[27]

27. Sánchez-Ostiz, Miguel. Prólogo a *Cándido*. Madrid: Millenium. 1999, p. 5.

El amor desde la óptica de Schopenhauer[28]

> *(…) Preciso ha sido que el entendimiento del hombre se obscureciese por el amor para llamar bello a ese sexo de corta estatura, estrechos hombros, anchas caderas y piernas cortas. Toda su belleza reside en el instinto del amor que nos empuja a ellas. En vez de llamarle bello, hubiera sido más justo llamarle inestético.*
> *Las mujeres no tienen el sentimiento ni la inteligencia de la música, así como tampoco de la poesía y las artes plásticas. En ellas todo es pura imitación, puro pretexto, pura afectación explotada por su deseo de agradar.*
> Arthur Schopenhauer (filósofo alemán, 1788-1860).

La vida de Schopenhauer transcurre entre la última década del siglo de la Ilustración y algo más de la mitad del siglo XIX (1788-1860). Aunque haya nacido un año antes del estallido de la Revolución Francesa y experimentado grandes acontecimientos filosóficos, como el romanticismo y el nacionalismo, Schopenhauer no miraba el futuro y la vida con optimismo.

28. Ponencia realizada en la Universidad Iberoamericana. Ciclo de charlas "Día Mundial de la Filosofía". UNESCO. Asunción, Paraguay. Noviembre de 2005.

Al parecer, el joven Arthur estaba destinado al comercio, al menos era el propósito de su familia; pero, como siempre ocurre con la "vocación ajena", no duró mucho.

Sin embargo, paradójicamente, el comercio le reportó a nuestro filósofo la tranquilidad y la posibilidad de instruirse. Así, aprendió francés en Francia, inglés en Inglaterra, y otros idiomas como el español y el italiano. El hecho de ser políglota –según la familia– podía ayudar al comerciante a comunicarse fluidamente con sus pares. Pero el futuro de Arthur estaba alejado de los intereses alentadores de su padre.

Paulatinamente, el filósofo fue madurando una concepción radicalmente pesimista de la realidad y la vida. Así como en el *Narciso y Golmundo,* de Hesse, Schopenhauer va a experimentar en su ser una especie de lucha entre la atracción por una sensualidad que no podía reprimir y el deseo de una vida de meditación y de introversión, más acorde con sus aspiraciones literarias. Después de varios acontecimientos que, de hecho, marcarían su vida –*suicidio de su padre, la familia se muda a Hamburgo, diferencias con su madre*–, el joven optó por sufragarse él mismo una vida dedicada por completo al estudio y a la escritura. Su independencia económica le permite trasladarse a Gotinga y después a Berlín.

→ Para la redacción de este apartado hemos revisado: Schopenhauer, Arthur. *Aforismos de Filosofía práctica.* Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica VII. 1927; Schopenhauer, Arthur. *El amor y otras pasiones.* Madrid: Alba. 1998; *Epistolario de Weimar (1806-1819). Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe.* Madrid. 1999; Safranski, Rudiger. *Schopenhauer y los años salvajes.* Madrid: Alianza. 1991; Alonso López, Gemma Muño. "Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del Cuerpo" En: *Revista General de Información y Documentación* .Vol. 2 (2). Madrid: Edit. Complutense, 1992, pp. 93-104; Rábade, Ana María. *Schopenhauer.* Madrid: Península. 1989; Savater, Fernando. *Schopenhauer: La abolición del egoísmo. Antología y crítica.* Barcelona: Montesinos. 1986; Stepanenko, Pedro. *Schopenhauer en sus páginas.* México: Fondo de Cultura Económica. 1991.

En esta época se pone a estudiar filosofía, mineralogía, fisiología, etnografía, química, jurisprudencia, magnetismo, electricidad, ornitología, flauta, etc. En Berlín asiste a escuchar a Hegel y lee a Fichte (luego lo criticaría con ardor). Se adentra en los textos de Platón y se siente atraído por el filósofo griego.

En 1813 obtiene el doctorado en Filosofía por la Universidad de Jena. En su tesis: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente,* demuestra cómo el proceso de conocimiento y la experiencia constituyen un todo. La redacción de su tesis doctoral y las horas de estudio no le privaron a nuestro filósofo de relacionarse con pensadores y artistas de aquel entonces.

Durante este periodo traba amistad con el orientalista F. Mayer, lo que va a suponer un acontecimiento capital en la trayectoria del pensamiento del autor. Brahmanismo, budismo, taoísmo... y un largo etcétera de las ideas maestras de Oriente, pasaban por sus manos. Schopenhauer veía en ellas constantes afirmaciones a los planteamientos expuestos en su tesis. En 1820 se desempeña como docente privado en la Universidad de Berlín. Pero su paso por la universidad no durará más de un semestre. Tal vez el hecho de impartir sus clases a la misma hora que Hegel, le obligó a quedarse con unos pocos alumnos y sin el prestigio que todo docente aspira. Su breve curso, al que llamó "Totalidad de la filosofía como doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano", no tuvo el éxito esperado.

Schopenhauer, antes de retirarse de la docencia, buscó acceder a una cátedra en Wurzburg. El embajador de Munich en Berlín fue el encargado de informar al Ministerio sobre nuestro filósofo. El conde de Laxburg envió a Munich, el 3 de abril de 1828, un "alentador" informe, que rezaba así:

> "El Dr. Schopenhauer, docente privado de esta Universidad, hijo de un Alcalde y riquísimo banquero de Danzing y de la conocida escritora de

> este nombre, que hoy vive en Weimar, no tiene fama de ninguna cosa, ni de escritor, ni de profesor… es bien poco atractivo y opino que el dicho Schopenhauer no puede ser ninguna adquisición para la Universidad de Wurzburg."

Desistió de su empeño Schopenhauer y optó por vivir en Frankfurt. Escribía y publicaba, pero sin ninguna incidencia en el mundo académico de aquel entonces. En 1851, a la edad de 63, años conocerá la fama con un par de volúmenes de ensayos, que, por cierto, no contaban con un título muy atractivo: *Parerga y Paralipomena* (Comentarios y Omisiones).

De sus obras, *El mundo como Voluntad y Representación* (1818) no recibió la acogida que el autor esperaba; *Sobre la voluntad en la Naturaleza* (1836) recibió un premio de la Sociedad Científica de Drontheim, en Noruega; *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841) fue rechazada por la Real Academia Danesa y no fue objeto de ningún halago.

Schopenhauer y su madre

Las diferencias entre madre e hijo no pudieron ser ocultadas. Quizá la herencia haya sido uno de los motivos. Por otro lado, la extrema soledad que siempre "acompañó" a Schopenhauer.

Mientras que la madre se convierte en una conocida escritora, leída por miles de personas que seguían sus publicaciones sobre libros de viaje y otras distracciones, Schopenhauer no era leído por nadie.

La madre de Arthur lo describió en estos términos:

> "Es inaguantable y pesado. Su presencia, sus murmuraciones sobre los males irremediables, su mirada triste y sus extrañas opiniones dogmáticas, deprimen. Sus únicos momentos desagradables son los que causa él, y sólo cuando se ha ido se puede respirar en paz."

Pero el sufrimiento de su madre no se limita a la simple descripción que transcribimos. A continuación leemos el fragmento de una carta fechada el 17 de mayo de 1813. La misma va dirigida a Arthur Schopenhauer y la firma Johanna, su madre.

> "La puerta que con tanto estrépito cerraste ayer, tras comportarte tan indignamente con tu madre, se ha sellado para siempre entre tú y yo. Estoy cansada de soportar tus malas maneras; me voy al campo y no regresaré hasta saber que te has marchado; se lo debo a mi salud, pues una segunda escena como la de ayer podría provocarme un ataque de apoplejía, que quizá resultaría mortal. Tú no sabes nada del corazón de una madre: cuanto más amó, más dolorosamente siente cada golpe que le infiere la mano antes amada. No es Müller, esto te lo juro ante Dios en quien creo, quien te separa de mí, sino tú mismo, tu desconfianza, la censura que ejerces sobre mi vida y sobre la elección de mis amigos; tu desdeñoso comportamiento para conmigo, el desprecio que muestras hacia mi sexo, tu negativa manifiesta a contribuir a mi felicidad, tu codicia, tu mal humor, al que das libre curso en mi presencia, sin la menor consideración hacia mí".

El amor es una trampa

Nuestro apartado parece inspirarse en la canción *La trampa*, de Ana Bárbara; aunque coincidan en algunos aspectos, lo de Schopenhauer es un poco más filosófico y menos bailantero. Pero vale la pena citar brevemente parte del estribillo de la canción: *Tu amor es una trampa, una trampa maldita...*

Olvidemos a la bella cumbiera y volvamos a nuestro "apacible" filósofo. Hablemos pues, ahora, *del amor desde la óptica de Schopenhauer.*

Cuando los del gremio de la filosofía hablamos de amor, la cosa se pone seria. No es que tengamos atrapada la verdad en un frasco, sino peor: mientras que los demás disfrutan del enamoramiento, no-

sotros problematizamos y divagamos sobre el mismo, hasta el punto de no poder amar "sin más". Claro, hay casos muy comprometedores; pienso en el *Banquete*, *Fedro* y el *Lisis*. También hay casos más "correctos": el *ama y haz los que quieras,* de San Agustín, inspiró a mucha gente. El mismo Agustín conoció de cerca el amor terrenal, para luego vivenciar el amor divino.

En el tema del amor, Schopenhauer no se queda atrás. Admite que Platón ha sido uno de los pocos que han tratado con seriedad la cuestión; sin embargo, reconoce que el análisis platónico sobre el amor es parcial. Con respecto a la opinión de Rousseau, considera que es falsa e insuficiente. Y así va descalificando la propuesta e interpretación de Kant, Spinoza, entre otros.

Schopenhauer dice claramente que al ser insuficiente el estudio de sus predecesores, no se basará en los mismos; tampoco los refutará.

De los enamorados no espera elogios; considera que los mismos tienden a ver el amor como algo sublime y, por lo tanto, el análisis suyo puede que parezca materialista, harto físico, aunque en el fondo sea metafísico y trascendente.

Schopenhauer reconoce que toda inclinación tierna procede del instinto natural de los sexos. Nuestro filósofo nos dice que la cosa es sencilla: que cada macho busque una hembra, y cosa solucionada. Pero la cuestión no es tan sencilla.

El autor recalca que todas las pasiones amorosas de la generación presente no son, pues, para la humanidad entera, más que un medio para la composición de la generación futura. Eso que llamamos amor, dice nuestro filósofo, alcanza su más alto poderío cuando la voluntad individual se transforma en voluntad de la especie.

La sexualidad para Schopenhauer se transforma en revelación de la *Voluntad de Vivir o Uno-Inconscient*e. Al ser así, considera que los principios que constituyen el fundamento de la actividad sexual hu-

mana no están basados en que los individuos se unan, no por las sensaciones del amor sentimental, sino por los impulsos irracionales de la voluntad.

La esencia de la realidad, generalmente oculta tras la apariencia nouménica o velo de Maya, una fuerza ciega: *Voluntad*. Esta energía constituye la sustancia de todo cuanto existe. Es la esencia del Universo y la descubrimos a través de la introspección.

Esa fuerza ciega se manifiesta en toda su salvaje obstinación en el acto sexual. Dado que la vida es concebida como una tragedia (el final es siempre la muerte; y el dolor y el hastío predominan sobre los breves momentos de placer), el acto sexual es una traición de los amantes al hijo que vendrá. El acto sexual implica la continuidad de la cadena de la vida, es decir, del dolor.

La vida para Schopenhauer es el Mal; la sexualidad, el medio –también maligno– que impide el final del sufrimiento.

Schopenhauer afirma que las mujeres son la trampa que la especie pone al individuo para reproducirse. Tras la joven seductora se esconde una madre que, inconscientemente, contribuirá a la cadena del dolor con nuevas víctimas.

¿Cuál es el fundamento del amor para Schopenhauer?

Claramente manifiesta nuestro filósofo que el amor tiene por fundamento un instinto dirigido a la reproducción de la especie, cuya denominación es más que gráfica: *genio de la especie*.

No en vano recalca Schopenhauer: "Quiero llegar al fondo de las cosas y acabar de convenceros, probándoos que por objetivo que pueda parecer el gusto por las mujeres, no es, sin embargo, más que un instinto disfrazado; es decir: el sentido de la especie…".

John Gray dice que los hombres son como bandas elásticas: cuando se apartan, pueden estirarse hasta un punto y luego saltar hacia

atrás. Una banda elástica constituye una metáfora perfecta para comprender el ciclo de la intimidad masculina. Dicho ciclo constituye el acercamiento, el alejamiento y, luego, un nuevo acercamiento. A la mayoría de las mujeres les sorprende darse cuenta de que, incluso cuando un hombre ama a una mujer, periódicamente necesita retirarse antes de poder acercarse más. Los hombres sienten en forma instintiva esa urgencia de retirarse. No es una decisión o una elección. Simplemente sucede. No es culpa de él ni de ella. Es un ciclo natural.

Schopenhauer se adelantó bastante a Gray al decir que el amor en el varón es inconstante, pues en el momento en que ya ha obtenido placer, disminuye la fuerza; en cambio, en la mujer crece a partir de ese instante. Según Schopenhauer, esto es consecuencia del objetivo de la naturaleza, que busca el crecimiento más considerable de la especie.

Quizás uno de los temas más criticados de la metafísica del amor de Schopenhauer sea la justificación de la infidelidad masculina.

Nuestro filósofo sostiene que la infidelidad está permitida para el varón por la naturaleza; sin embargo, la mujer, por el instinto maternal, permanece fiel, puesto que el instinto maternal le empuja a conservar junto a ella a la familia menuda.

De aquí deduce Schopenhauer que la fidelidad en el matrimonio es artificial; fidelidad que es artificial en el varón y natural en la mujer. Por esta causa, el adulterio en la mujer es imperdonable.

La edad y el molde

Para elegir una pareja, la primera consideración es la edad. Esto nos muestra que se aprecia mucho más la edad que la belleza; y esto en función a la posibilidad de concebir hijos. Es decir, toda persona –según Schopenhauer– pierde su atractivo según vaya alejándose del periodo propio para concebir (15 a 28 años).

La otra cuestión a tener en cuenta los enamorados es el esquele-

to, pues es el fundamento del tipo de la especie. Schopenhauer es claro cuando afirma que, después de la edad y de la enfermedad, nada nos aleja tanto como una conformación defectuosa: ni el rostro más hermoso podría indemnizarnos de una espalda encorvada; por el contrario, siempre será preferido un rostro feo sobre un torso recto. Un defecto del esqueleto siempre choca.

La siguiente consideración es cierta plenitud de carnes; por eso una mujer alta y flaca nos causa repulsión, porque no promete al feto un alimento rico. Así, también, los pechos de una buena forma causan gran fascinación a los hombres, porque prometen rico alimento para los hijos. (Schopenhauer advierte la peligrosidad de la obesidad con respecto a los intereses de la especie; las mujeres gordas con exceso excitan repugnancia en nosotros, porque ese estado morboso es un signo de atrofia del útero y, por consiguiente, una señal de esterilidad. No es la inteligencia quien sabe esto –dice Arthur–, es el instinto…).

La hermosura de la cara no se apreciaría tanto –según nuestro filósofo–; sin embargo, hay algunos puntos a tener en cuenta. La hermosura de la nariz; esto ayuda a mantener el tipo de la especie. Los ojos y la frente se relacionan con las cualidades psíquicas e intelectuales.

Y se preguntarán las mujeres: ¿De qué manera el genio de la especie le conduce a una mujer a elegir un varón?

Según Schopenhauer, las mujeres prefieren al hombre de entre 30 a 35 años, aun por encima de los jóvenes. La razón es simple: en estos años se da el apogeo de la potencia genésica. En cuanto a la hermosura del rostro, no preocupa. La fuerza y la valentía del varón son dos cuestiones a tener en cuenta; según nuestro filósofo, serían los detalles que conquistan su corazón. Conquista en función a la posibilidad de tener una generación de robustos hijos.

Encontramos en el texto de Schopenhauer un punto muy llamativo: cuando éste dice que las mujeres pueden neutralizar muchos

defectos del varón. De ahí que muchas mujeres elijan para sus parejas a hombres feísimos, pero nunca a hombres afeminados, porque este defecto no podrían neutralizarlo.

Cualidades psíquicas

Con respecto a las cualidades síquicas, el padre es el que hereda a los hijos. Los hijos reciben del padre las cualidades del corazón o del carácter; por este motivo, son las que más atraen a la mujer; por el contrario, las cualidades intelectuales no ejercen sobre ella apenas acción, precisamente porque el padre no las transmite a sus hijos.

Schopenhauer es consciente de que algunas veces encontramos matrimonios en los que no hay una semejanza desde el punto de vista del espíritu; por ejemplo, el hombre brutal, robusto y de poco entendimiento, y la mujer dulce, instruida y llena de buen gusto; o bien, el hombre muy inteligente y ella muy corta de luces; la razón de esto –según nuestro filósofo– es que las consideraciones predominantes en el amor no tienen nada de intelectual, y se refieren al instinto.

Schopenhauer tiene en cuenta las situaciones en que las parejas estiman la inteligencia o el talento del uno y del otro. En este caso, según el autor, se trata de un matrimonio que procede con razón y no de un amor apasionado.

En el amor o en el diccionario del amor, la "media naranja" es un tópico. Schopenhauer hábilmente explica cómo el genio de la especie busca complementar a dos seres, de tal manera que la especie gane la partida: los bajos eligen a mujeres altas; las mujeres bajas, a varones robustos; los rubios, a las morenas; los morenos, a las rubias.

Pero no siempre es así. ¿Qué le pasa al varón al elegir a una mujer feísima y sin tener en cuenta lo de la complementación? Según nuestro filósofo, la pasión ha llegado a un grado extraordinario. Sin sospecharlo, el individuo obedece en todo esto a una orden superior.

En lengua guaraní, pasión se dice ***akãraku***; es decir, cabeza caliente, pérdida de razón. Schopenhauer nos dice que un enamorado, lo mismo puede llegar a ser cómico que trágico, porque en uno y otro caso está en manos del genio de la especie, que le domina, hasta el punto de enajenarlo de sí mismo.

Schopenhauer se alegraría al saber que, en el tiempo presente, los científicos, específicamente la psiquiatra Donatella Marazzitti, de la Universidad de Pisa, en Italia, considera que al enamorarse se llega a una situación emocional que distorsiona la realidad y que tiene una traducción bioquímica a nivel del cerebro. En unos estudios realizados en 1990, la Dra. Marazzitti demostró que los niveles de serotonina en las personas enamoradas es un 40% inferior al de las personas 'sanas', unos niveles similares a los de aquellas que padecen cuadros depresivos.

La serotonina es un neurotransmisor que ejerce un efecto tranquilizante y optimista en nuestro cerebro, por lo que ya sabemos a qué se debe ese "no sé qué tengo, no sé qué me pasa" que trae consigo el amor. Al cabo de un año, siguiendo con su experimento, la doctora Marazzitti, en un nuevo análisis, comprobó que los niveles de serotonina de los enamorados ya se habían normalizado. Es decir, la fase del enamoramiento tiene, químicamente, una fecha de caducidad. Pero, así como el amor nos lleva a un estado de euforia parecida a los que consumen anfetaminas, asimismo, desde un punto de vista biológico, el amor es una droga que narcotiza nuestro cerebro durante un tiempo no superior a tres años.

Por otra parte, en lengua guaraní, hijo se dice *ta-ýy-ra*,[29] que según nuestro análisis vendría a significar:

29. Para un análisis más profundo de este término, ver: Melià, Bartomeu. "Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651)". En *Amerindia*, N.os 19-20. 1994.

–***Ta,*** de ***mbota***, golpear;

–**y** (agua) significa el líquido que forma y que posibilita un nuevo ser; de ahí lo de ***che ru*** (el que me trajo) y ***che sy*** (la que me mantuvo en el líquido). Entonces, *y* significaría lo espermático. Y, por último,

–***ra,*** que significa potencia.

Ta'ýra sería, entonces, algo así como: *Ser engendrado por la unión pasional de dos seres.*

El genio de la especie disfraza la felicidad; ésta es la misión de la voluntad, que cuida los intereses de la especie. Así los amantes, bajo el disfraz de una ventura infinita, esperan encontrar en la posesión de una mujer amada una inconmensurable felicidad.

¿El genio de la especie busca la felicidad del ser humano? Según nuestro filósofo, la felicidad es una quimera; lo más seguro es que vamos a experimentar constantemente el dolor y la muerte. Por ello el genio de la especie está siempre en guerra con los genios protectores de los individuos y también siempre está dispuesto a destruir la felicidad personal para lograr sus fines.

Para ir concluyendo, debemos reconocer que Schopenhauer relega a las mujeres y deja ver su abierto desprecio hacia las mismas. Este hecho le ha costado el ataque –como era de esperar– de grupos y colectivos de mujeres, quienes incluso le han redactado una interesante carta:

Cabellos largos (Carta a Schopenhauer)

Querido mío, Schopenhauer:
Ya no importa nada
el candente sello
con que nos marcaste el anca,
porque, hoy día, las mujeres

tenemos los cabellos
largos o cortos
y las ideas, quizás,
más largas que las tuyas.

Sin duda, yo comparto,
mi querido Schopenhauer,
mucho de lo que tú, sabio,
acuñaste como verdades dogmáticas;
y lo que es más, las uso
–con maestría de ti aprendida–
para demostrar lo contrario;
o sea: que animales de cabellos
cortos han tenido, también,
cortas las ideas,
que pontifican irónicos
contra nosotras, las mujeres.

Porque, ahora,
maestro insigne Schopenhauer,
si pudieras enterarte,
te sorprendería saber
que a nuestros largos cabellos
–al perfumarlos– anudamos
ingeniosas frases contra ti
y los jerarcas del sexo, que
valoran más su corto pene
que todas las ideas,
–cortas o largas–

que les crecen
en sus calvas cabezas.[30]

Por otra parte, no creo que la filosofía de Schopenhauer sea inútil y maledicente; pesimista, seguro; pero podemos rescatar de su pensamiento elementos y consejos que a nadie vendría mal leerlos de tanto en tanto.

Wilhelm Gwinner recogió una de las preocupaciones capitales del filósofo: que los gusanos fueran pronto a roer su cuerpo no era un pensamiento temible para Schopenhauer; pero pensaba con horror en cómo sería destrozado su espíritu bajo las manos de los "catedráticos de Filosofía".

30. Luz Méndez de la Vega. *Eva sin Dios*. Guatemala: Ed. Marroquín Hermanas. 1979.

Educación

Panza llena, corazón contento

Buscad primero comida y vestimenta, que el reino de Dios se os dará luego por sí mismo.
HEGEL (filósofo alemán, 1770-1831).

La distinción entre la ética y la moral no es un problema de vital importancia, incluso para muchos docentes de Filosofía.

Simplemente se confunden. Se utilizan indistintamente y se explican vagamente las posibles diferencias y semejanzas. Es como cuando un ***ñembo*** psicólogo confunde *carácter* con *personalidad*, y profiere un sermón interminable sobre la forma de ser del desadaptado ocasional.

Sin embargo, valdría la pena discriminar los términos.

Es cierto que muchos autores utilizan indistintamente las palabras ética y moral, pero el uso no resuelve las contradicciones.

Nosotros vamos a diferenciar los términos; además, vamos a tener en cuenta un tercer elemento: el Derecho.[31]

31. La distinción entre ética, moral y derecho, que estamos presentando, pertenece al filósofo español Gustavo Bueno, quien la desarrolla con profundidad en su libro *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa. 1996, pp. 15-56.

Ética

Desde la lógica de clases, podemos decir que la ética tiene una propiedad distributiva, que apunta hacia la individualidad corpórea, es decir, al individuo.

Se puede decir también que la ética es la relación que establecen las personas en un plano de igualdad. En primer lugar, en las relaciones éticas se persigue la fortaleza propia, es decir, la fuerza que uno aplica a su ser. Así mismo, podemos decir que en las relaciones éticas se persiguen la felicidad de todos y las igualdades concretas entre las personas. Esta igualdad viene a significar la equivalencia entre unos y otros, porque todos tenemos cuerpo y somos personas. La igualdad viene a ser, entonces, la virtud fundamental que une a unos sujetos éticos con otros, y desde la cual se puede progresar al plano moral.

Sin embargo, el ser individual no significa que sea íntimo, sino todo lo contrario; se debe entender desde un contexto universal. Las acciones éticas son válidas en cualquier punto del planeta, y el individuo lo sabe porque razona y actúa libremente; por eso, una de las normas éticas universales por excelencia es "no matarás".

Ahora bien, para que se entienda claramente la ética es preciso tener en cuenta que los individuos, al obrar éticamente, no deben estar imbuidos por ninguna clase de ideología o de algún otro interés, pues, de lo contrario, su actuar no podrá ser catalogado como ético, sino como moral.

Sintetizando, podemos decir que la ética se origina porque todos los seres humanos racionales compartimos una necesidad, la de contar con unos parámetros que regulen nuestra conducta desde una visión mucho más amplia y universal. Por eso decimos que en la ética los individuos son simétricos y equivalentes.

Alberto Hidalgo nos dice al respecto:

> "Los deberes éticos configuran el comportamiento humano individual por referencia a un sistema de normas que pretenden tener validez universal, porque obligan a todos y cada uno de los hombres distributivamente considerados. Aunque la conducta del sujeto ético está enmarcada en un contexto familiar, social, político e histórico determinado, parece trascender esas esferas, en particular las esferas de la polis griega, y remitir al derecho autónomo de la conciencia subjetiva, a determinarse de acuerdo con su razón y su libertad soberanas. Los casos de Sócrates y Kant son ejemplos preclaros de esta dirección individualista."[32]

Moral

La moral, por su parte, la rige una lógica atributiva, apuntada hacia un grupo o una sociedad determinada.

La moral regla la convivencia dentro de lo estipulado por el grupo; por lo tanto, hay una relación de asimetría con respecto a los otros grupos. Lo que se busca es una justicia social. Un ejemplo podría ser la moral cristiana, ya que en ella puede que no sea admisible lo que para la moral hindú es una conducta moral válida. Aquí es importante destacar que la moral tiene una fuerza de obligar mucho más patente que la de la ética.

Las fundamentaciones que sustentan la acción moral se incardinan según el análisis de la conducta en el ámbito público de lo social, de lo colectivo o comunitario, primando el consenso y la solidaridad. Los deberes morales también atañen al comportamiento individual, pero la conciencia subjetiva-racional queda relegada según el grupo al que pertenece. Así, pues, las normas se imponen externamente, pero buscan el bien común a través de la preservación de los individuos que constituyen la sociedad.

32. Hidalgo, Alberto. *¿Qué es esa cosa llamada ética?* Madrid: Liga Española de la Educación y la Cultura Popular. 1994, p. 39.

Derecho

Y el derecho, como bien lo sabemos, tiene unas normas escritas. Este hecho le confiere estabilidad y claridad a la hora de definir y resolver litigios.

Así, dichas normas jurídicas tendrían, entre otros objetivos fundamentales, dar salida a los conflictos entre las normas éticas y las normas morales de una sociedad determinada.

Veamos, in extenso, la propuesta de Gustavo Bueno con respecto al Derecho:

> «El conflicto permanente, actual o virtual, entre ética y moral se resuelve dentro del Estado (en tanto él mantiene integrados a grupos humanos heterogéneos con normas morales propias: familias, clases sociales, profesiones, bandas, iglesias...), a través del ordenamiento jurídico.
>
> La fuerza de obligar de las normas legales deriva del Poder Ejecutivo del Estado, que, a su vez, es la esfera de la vida política. Desde el punto de vista de los conceptos de ética, moral y derecho (al que reducimos la política de un "Estado de derecho") que utilizamos, resultará, desde luego, innegable que es imposible la vida política a espaldas de la vida ética de los ciudadanos, y éste es el fundamento que puede tener la apelación, una y otra vez, a la necesidad de reforzar la "educación ética" de los ciudadanos, a fin de hacer posible su convivencia política.
>
> Ahora bien, lo que, desde la política, suele entenderse por "educación ética" es, en realidad, el "moldeamiento moral" de los ciudadanos y, en el límite, la conminación legal a comportarse "éticamente"; por ejemplo, pagando los impuestos, bajo la amenaza de penas legales, con lo cual, dicho sea de paso, las normas éticas se transforman, en realidad, en normas morales o en normas jurídicas. Desde la política, además, se encomienda a determinados funcionarios la misión de "educar éticamente" a la juventud en el marco de esta constante confusión entre deberes éticos y obligaciones morales o conveniencias políticas (se da por supuesto, por ejemplo, que la "conciencia ética pura" es la que nos

inclina a pagar un impuesto sobre la renta; o que es la "conciencia ética pura" la que nos inclina a ser tolerantes y respetuosos, incluso con quienes profieren sin cesar necedades u opiniones gratuitas o erróneas).

Pero la fuerza de obligar procede casi siempre de la norma legal coactiva, no de la norma ética, ni siquiera de la norma moral; como cuando alguien atiende a un herido para evitar incurrir en delito penal. Las normas éticas son las que se refieren a la "preservación en el ser" del propio cuerpo y de los cuerpos de los demás; por ello es evidente que sin la ética, en su sentido más estricto, tampoco podría hablarse de moral ni de política; pero esto no autoriza a tratar de presentar como normas éticas lo que en realidad son normas morales o políticas. Ahora bien, esto no autoriza a olvidar los conflictos regulares entre la ética y la moral. Puede darse el caso de que un trabajador, un funcionario o un desempleado, forzado por la necesidad, tenga que "robar" a su empresa, al Estado o al puesto de frutas del mercado, en nombre del deber ético de su propia subsistencia o de la de su familia (los moralistas cristianos reconocían esta situación bajo figuras como las de la "oculta compensación"); y, sin embargo, esta conducta ética del "ladrón" estará en contradicción frontal con las normas morales y jurídicas vigentes.

En general, habrá que tener en cuenta que la política (el Derecho) coordina no ya sólo la ética con la moral, sino también las diferentes morales de grupos, clases sociales, etc., constitutivas de una sociedad política. Por consiguiente, habrá que tener en cuenta que la convivencia que la acción política busca hacer posible es siempre una convivencia de individuos y de grupos en conflicto. Es puro idealismo dar por supuesta la posibilidad de una convivencia armoniosa, que hubiera de producirse automáticamente, tan pronto como todos los ciudadanos "se comportasen éticamente", después de recibir una educación adecuada. Ni siquiera cabe decir, con sentido, que este ideal de convivencia armónica es la expresión de un *deber ser,* porque lo que es utópico, lejos de poder presentarse como un deber ser, siempre incumplido, habría que verlo como un simple producto de la falsa conciencia.»[33]

33. García Sierra, Pelayo. *Diccionario Filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica.* Oviedo: Pentalfa. 2000, p. 480.

Después de esta extensa cita, notamos la emergencia y prevalencia de algunos conceptos fundamentales, como los de justicia, libertad, igualdad, etc.

Si estamos *buscando* una ética profesional que nos ayude a gestionar de manera más eficiente la compleja praxis del docente, médico, abogado, ingeniero, etc., valdría la pena fijarnos en eso que llamamos felizmente "igualdad".

Igualdad

Supongamos que ***Nambréna*** lo lean los profesores de la Capital y los del interior del país.

La pregunta obligada es la siguiente: ¿Cuáles son los *mínimos* que comparten los profesores de una escuela de Mbói Kangue y de otra del barrio "Las Carmelitas"?

Si vamos a hablar de igualdad como concepto, deberíamos buscar atisbos de ella en la cotidianidad, en lo más inmediato, en lo que nos afecta y condiciona.

Desde la ética que esbozamos, entendemos por igualdad aquello que establece que todos somos iguales, porque todos tenemos cuerpo y todos somos personas. Por eso, la igualdad se presenta como una virtud fundamental que une a los sujetos éticos entre sí, y desde la cual se puede progresar hacia el plano de la moral.

Entonces, el docente del barrio "Las Carmelitas" es *tan persona* que su canon fenotípico no difiere del de Mbói Kangue. A partir de esta afirmación, podemos suponer que son iguales.

Sin embargo, sabemos que las condiciones socioeconómicas y culturales que los dos profesionales soportan, difieren; por lo tanto, no podemos seguir sosteniendo nuestra afirmación inicial.

En cuanto a las necesidades del cuerpo y lo que ello implica,

tampoco podemos seguir suponiendo –ni por asomo– una pizca de igualdad.

Un profesor que recibe un buen sueldo, que cuenta con un seguro médico y que atiende a sus necesidades sin muchos apremios, es un docente con su *conato*[34] bien definido.

Por otra parte, si es un docente que a duras penas llega a fin de mes, que no cuenta con un hospital en su comunidad, que debe pagar por los seudo-cursos de capacitación que recibe, que no dispone de bibliotecas y que comparte con sus alumnos los mismos apremios de la vida, su *conato* al parecer estaría un tanto apagado.

Sobre el punto, veamos de manera más clara lo que Spinoza entiende por *conato* e intentemos enlazar con las dos realidades divergentes que hemos citado.

Dice Spinoza:

> "Este conato, cuando se refiere a la mente sola, se llama voluntad; pero cuando se refiere a la mente y al cuerpo, juntamente, se llama apetito; éste, por lo tanto, no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que sirve para la propia conservación, y, por ello, el hombre está determinado a hacerlo."[35]

El docente de Mbói Kangue y el de "Las Carmelitas" se esfuerzan por permanecer en su *ser*. Al parecer existe un afecto muy grande hacia la profesión. El docente paraguayo –suponemos– es un trabajador que, a pesar de las innumerables limitaciones que le depara el quehacer cotidiano, sigue en pos de su ideal: ser docente.

Esta actitud, en la terminología de Spinoza, corresponde a la

34. *Conato,* en filosofía, es un concepto que adquiere un significado técnico que se identifica con 'esfuerzo', 'impulso' o 'fuerza activa'.
35. Spinoza. *Ética,* III, pr. 9, sch.

firmeza. Cuando la *firmeza* es proyectada a los demás, se llama *generosidad*.

Es sabido que miles de docentes luchan por conseguir un sueldo. Sin embargo, antes de lograrlo, siguen trabajando sin percibir una remuneración, pero se esfuerzan en atender las necesidades del cuerpo y, sobre todo, permanecer en su *ser* (persona y docente).

Sería interesante mostrar o, en todo caso, tratar de situar al docente, y por extensión a otros profesionales de diferentes gremios, en el complejo entramado socioeconómico que les toca vivir.

Para ello recurrimos a la matriz social regional que envuelve y condiciona a miles de profesionales latinoamericanos y paraguayos.

Nos preguntamos:

–¿En qué condiciones viven los profesionales y sus familias en América Latina?

–¿Cuál es la realidad que les envuelve y les determina?

–¿Podemos exigir una ética desconociendo los apremios y las necesidades?

Para responder a estas preguntas recurrimos a la contundencia de los números, y así acercarnos a una realidad que no admite ningún tipo de rodeos.

Mientras en varias regiones del planeta la pobreza ha disminuido, en Latinoamérica ha crecido y continúa creciendo en forma significativa.

Simplemente –como lo califica Kliksberg– constituye un escándalo moral que, al comienzo del siglo XXI, millones y millones de latinoamericanos vean transcurrir sus días y los de su familia en medio de privaciones que cercenan sus derechos humanos más elementales.[36] Según datos de la CEPAL, el 58% de los niños menores de cinco

36. Kliksberg, B. *A. Latina: Una región en riesgo, pobreza, inequidad e institucionalidad social*. Buenos Aires: Mimeo, p. 45.

años, en la región, son pobres y el 36% de los niños menores de dos años se encuentran en situación de "alto riesgo alimentario".

La pobreza de los países y de sus habitantes tiene una significativa incidencia sobre la salud colectiva. Una de cada 130 madres muere durante el embarazo o en el parto. En los Estados Unidos es una de cada 3.500 (28 veces menos). En Bolivia mueren 83 niños de cada 1.000 antes de cumplir un año de vida; y en Canadá, 5,7 (15 veces menos). Ciento noventa mil niños mueren anualmente, en la región, por enfermedades controlables (diarreas o infecciones respiratorias), lo que pone al descubierto el abandono en el cuidado y en la atención de la salud. Doscientos dieciocho millones de latinoamericanos carecen de protección de la salud. Cien millones no tienen servicios básicos de salud. Ciento setenta millones carecen de agua potable. 82 millones de niños no tienen acceso a planes de inmunización. En once países de la región la diarrea es una de las principales causas de muerte de niños de menos de un año. Las deficiencias de agua potable facilitaron la extensión del cólera, que en tres años, en la década de los noventa, produjo 811.000 casos. Estos indicadores muestran un continente abandonado a sus propias fuerzas, cuyos Gobiernos han perdido sistemáticamente todo contacto con el hombre, donde la fragmentación social se agudiza y donde la exclusión de una gran masa de población la priva, año tras año, de los derechos más elementales que puede reclamar un individuo por la sola pertenencia a la especie humana: los derechos a la vida, al cuidado de la salud, a la alimentación, al trabajo.[37]

Schramm destaca que en los países del sur las personas están en una situación de "apartheid social", debido a la miseria, a la violencia,

37. Bergel, Darío. "Bioética, pobreza y derechos humanos en la realidad latinoamericana". *Actas del II Congreso Mundial de Bioética.* Gijón. 2002.

a la falta de ética, del sálvese quien pueda, que puede incidir negativamente sobre el bienestar general e individual. Por eso el problema de la indigencia se convierte en una cuestión importante a la hora de esbozar una ética docente, y no es que los pobres no tengan ética, sino que con el estómago vacío es más difícil filosofar y actuar rectamente.

La progresiva desconexión del Estado de los problemas sociales ha sido una constante. Para tener una idea cabal del abandono de las políticas públicas en la materia, basta remitirnos a dos indicadores fundamentales para la región: el acceso a medicamentos esenciales y el porcentaje del PBI destinado a la salud. Mientras en Noruega, Canadá, Suiza y Países Bajos la población tiene acceso al 100% de los medicamentos esenciales, en la Argentina sólo tiene acceso al 70%; en Perú, al 60%; en Paraguay, al 44%; en Ecuador, al 40%; en Nicaragua, al 46%; en Honduras, al 40%; en Guatemala, al 50%. Con respecto al PIB, Venezuela dedica a salud el 2,6%; Brasil, el 2,9; y Guatemala, el 2,1.

Existe una realidad que muchas veces se encubre, a saber: que América Latina es considerada la región más desigual del planeta. Es el continente donde, según fuentes, las polarizaciones son mayores, en diversos campos, y el acceso a las oportunidades es marcadamente disímil para los diferentes sectores sociales.

Comida, cuerpo y corrupción

Llegado a este punto, se me podría acusar de materialista o de algún que otro *ismo* o *ista*. Pero, sin temor a equivocarme, considero que en el Paraguay el *cuerpo* y, sobre todo, la *comida* representan mucho más de lo que nos imaginamos.

Es cierto que, en la tradición cristiana, compartir el pan y el vino ha marcado un hito importante, pero del choque cultural entre españoles y guaraníes emergió una Nación con una cultura peculiar: el

karu guasu, el ***jeiko porã, karai poguasu, ipo'i la piola, ipiru la teju***,[38] denotan situaciones, oportunidades, esperanzas y desesperanzas. El *comer*, en el imaginario popular latinoamericano y del paraguayo, da pie a prácticas y estrategias que atentan contra la noción de Estado. Al parecer, importan poco respetar las leyes y afianzar una ética si falta la comida. Pero, ¿es verdad que en América Latina escasea la comida?

José Luis Vivero Pol afirma que, en la actualidad, estamos en medio de una tormenta alimentaria perfecta, que tendrá nefastas consecuencias para los hogares más vulnerables del planeta. Se estima que la notable subida del precio de los alimentos va a forzar a 100 millones de personas a entrar en el poco honroso club de los pobres extremos, de los cuales ya hemos registrado, estadísticamente, a 50 millones de hambrientos adicionales, que han aumentado sólo en el 2007, según las últimas cifras de FAO. Y la CEPAL indica que en Latinoamérica podríamos tener entre 10 y 15 millones más de pobres extremos al final del año.[39]

Según las proyecciones de economistas y estadistas, América Latina ganará mucho dinero exportando alimentos más caros, pero sigue teniendo 52 millones de hambrientos en su territorio, 9 millones de ellos niños que sufren desnutrición crónica, lo que es una cadena perpetua de por vida. La región genera un 30% más de los alimentos necesarios para que todo el mundo coma bien. Es decir, no es un problema de producción, sino de acceso a la comida.[40]

---

38. ***Karu guasu*** (Gran banquete), ***jeiko porã*** (Buena vida), ***karai poguasu*** (Señor de mano generosa), ***ipo'i la piola,*** (La cuerda está fina), ***ipiru la teju*** (El lagarto está flaco).
39. Vivero Pol, José Luis y Pascoe Rippey, Andrés. "Postales desde el filo de la crisis alimentaria". En: *Le Monde Diplomatique. ¿Crisis alimentaria mundial? Alimentos y comida chatarra. Entre desnutrición y obesidad*. Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños. 2008.
40. Íbid.

Fijémonos ahora en una práctica muy arraigada y bien vista, que de alguna manera tiene mucho que ver con la comida y con la idea de la misma: la corrupción.

Volviendo al ejemplo de los docentes, la comida y el cuerpo son dos elementos indispensables para que los mismos operen en pos de sus proyectos.

No estamos insinuando que la falta de comida habilite y legitime la corrupción. De ninguna manera. Una cosa es el análisis socioantropológico de la comida y otra, muy distinta, la dinámica compleja de la corrupción.

Sin embargo, nuestro análisis pretende mostrar la íntima relación que existe entre la comida y la corrupción.

Por otro lado, así como muchos profesionales podrían eventualmente vivir en la precariedad y otros en la abundancia, también otros podrían optar por la corrupción como alternativa.

Huelga decir que la corrupción degrada y produce ***crisis*** importantes. Sobre el punto, ***crisis*** significa ruptura, ***jeka***. El orden se altera y se ha instalado una quiebra que desborda y afecta a todos los estamentos y a todos los profesionales, y a la ciudadanía en general.

Sorokin dice que, aun en tiempos normales, la meditación en torno al destino del hombre es ahora, y ha sido, tarea de unos pocos pensadores. Sin embargo, en épocas de crisis, los problemas puede que adquieran repentinamente una importancia excepcional, tanto teórica como práctica; tanto para los pensadores como para el simple pueblo. Una gran parte de la población se encuentra a sí misma desarraigada, arruinada, mutilada y aniquilada por la crisis. La rutina del vivir diario del pueblo es totalmente trastornada; queda rota su adaptación habitual, y grandes grupos de seres humanos se convierten en masas de personas desplazadas, gentes que emigran buscando mejoría.

Muchos se preguntan: ¿Cómo hemos podido llegar a esto? ¿Quién es el responsable de todo esto? ¿Existe alguna salida? ¿***Mba'éiko oikopáta ñandehegui***? (¿Qué será de nosotros?).

En una crisis importante, estas cuestiones –afirma Sorokin– oprimen aún más intensamente a los intelectuales, a los políticos y a los pensadores de una sociedad. Muchos de ellos no prestan demasiada atención a su horma sociocultural, hasta que empieza a oprimir. Pero cuando la opresión de la crudeza de la crisis se hace insufrible, se ven forzados a comenzar a reflexionar sobre el cómo y el porqué de la crisis, y sobre todos los problemas de su penosa situación transitoria. Esto quiere decir que en épocas de crisis se debería esperar un resurgimiento de la meditación y el estudio del cómo y del porqué, del origen y destino del hombre, de la sociedad y de la humanidad.[41]

La cita precedente nos impele a reflexionar y a actuar de la manera más racional e inteligente posible. La comunidad educativa, por ejemplo, podría sugerir respuestas y ensayar estrategias, a fin de acrisolar esta penosa condicionante. Es tarea de alumnos, docentes, directivos y comunidad en general, reflexionar sobre el destino de nuestro cuerpo (ético) y de nuestro grupo (moral).

Un Estado operativo lo construimos desde el trabajo, la discusión y la compleja trama de individuos que interactúan en una symploké[42] de prolepsis.

---

41. Sorokin, Pitirim A. *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*. Madrid: Aguilar. 1954, pp. 25-26.
42. Entrelazamiento de las cosas que constituyen una situación (efímera o estable), un sistema, una totalidad o diversas totalidades, cuando se subraya no sólo el momento de la conexión (que incluye siempre un momento de conflicto), sino el momento de la desconexión o independencia parcial mutua entre términos, secuencias, & c., comprendidos en la symploké. García Sierra, Pelayo. *Diccionario de Filosofía*… p. 54.

Ahora bien, en la crisis no todo es negativo; la ruptura tiene un lado positivo: la posibilidad de volver a unirse los pedazos. En tal sentido, podríamos imaginar la crisis como una *amenaza* y una *oportunidad*.

Crisis comparte la misma raíz con *crítica*, *criterio* y, sobre todo, *crisol*. Por ello, una ética docente debe posibilitar un acrisolamiento de la praxis educativa y de la vida en comunidad. La purificación vendrá después de que el fuego haya derretido las partes y posibilitado el crisol.[43]

Por ello debemos empezar a identificar las impurezas y, luego, acrisolarlas entre todos.

Pero nos hemos olvidado de los obstáculos y de los ninguneos; lo más probable es que recibamos una "alentadora" opinión parecida a esta:

–"***Nambréna***, la ética profesional es una ***vyrésa***; de ***gua'úko*** nomás se dice eso."

Y no debe parecernos rara o extraña esta actitud. Cuando en el Paraguay hablamos de *la ética en la praxis educativa*, mucha gente opinará que se trata sencillamente de una utopía. Y así lo es. La cuestión esencial no está en identificar el pulso de la opinión por la opinión, sino en explicar el verdadero sentido de la utopía.

Desde las coordenadas del conocimiento mundano, la utopía se presenta como la propuesta imposible, sinónimo de ideal inalcanzable, sueño, etc. Utopía viene a representar lo quimérico, algo por lo que no vale la pena luchar y de lo que no se puede esperar nada, de hecho.

Utópico es aquel que se pone a estudiar natación por correo, o el

43. Cuando se instala una crisis, en guaraní decimos: ***Haku la yvy*** (La tierra está caliente).

ciudadano que confía en las promesas, las palabras, los gestos y las emociones de un líder político.

Sin embargo, la utopía no representa lo inalcanzable. Examinando la raíz de la palabra, encontraremos que *ous* significa ausencia y *topos*: lugar; es decir, *ausencia de lugar*. Aunque literalmente signifique esto, no debe perderse el sentido de búsqueda y de perfección que supone el término utopía. Podemos deducir que una sociedad que aspire a un modelo de vida superior, donde la justicia, la igualdad, la seguridad y, sobre todo, la dignidad de la persona sean siempre respetadas y reconocidas, es una sociedad que no se conforma con lo dado, es una sociedad que busca un horizonte mejor. Puede que el suelo no esté bien regado aún, pero, en un futuro no muy lejano, la utopía será realidad. No en vano José Ingenieros dice: *En la utopía de ayer se incubó la realidad de hoy, así como en la utopía de mañana palpitarán nuevas realidades*.

> "Sin 'utopía', sin posibilidad de negar a un cierto orden más allá de lo que es posible cuestionarlo en los hechos, no hay posibilidad alguna de constitución de un imaginario radical-democrático o de ningún otro tipo. La presencia de este imaginario como conjunto de significaciones simbólicas que totalizan, en tanto negatividad, un cierto orden social, es absolutamente necesaria."[44]

Ahora que consideramos la utopía como válida para la configuración de una comunidad educativa más digna, volvemos a analizar someramente la corrupción en el siguiente apartado.

---

44. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Madrid: Siglo XXI. 1987, p. 214.

Los corruptos son los "otros"

> *Personalmente, debo decir que en todas las transacciones que realicé con paraguayos –por supuesto, no más de una docena–, invariablemente me engañaron o robaron; y que con toda franqueza, probaron estar casi a la par que los hindúes. Ni siquiera el terrible Mariscal Presidente está a salvo de sus bribonadas.*
> RICHARD BURTON (cónsul, explorador, lingüista y escritor británico, 1821-1890).

La corrupción en el Paraguay tiene una historia "interesante"; pero, cuando hablamos de corrupción, no necesariamente los políticos deben ocupar el puesto de honor. La corrupción, como ya dijimos, no elige gremios.

En este apartado nos proponemos analizar la corrupción desde las coordenadas socioantropológicas e intentaremos mostrar en qué medida la "idea" se anida y petrifica en nuestra cultura.

Aproximación al concepto de "corrupción"

Cuando decimos "corrupción", todos los paraguayos sabemos

más o menos a qué nos estamos refiriendo. Sin embargo, definir dicho término es tarea muy difícil.

La corrupción, en el Paraguay, ha degenerado y modificado negativamente la esencia del ordenamiento normativo, que tiene por finalidad la administración del *Bien Común*.

No es de extrañar que la concepción de la *cosa pública* difícilmente encaje dentro de la mentalidad del paraguayo.[45] Más adelante ensayaremos una especie de socio-antropología para explicar el porqué de esta conducta.

Ahora intentaremos aproximarnos a tres posibles conceptualizaciones de la corrupción.

Según Gong, la primera estaría enmarcada dentro del terreno de la moral.

Conviene recordar la distinción entre ética, moral y derecho que hemos desarrollado atrás.

Veamos lo que dice Gong acerca de la corrupción:

1. Degeneración, según la cual los ciudadanos están moralmente "incapacitados" para tomar compromisos y acciones razonablemente éticas y desinteresadas para un mejor beneficio del bienestar común. De forma general, la aproximación moral está más preocupada por describir y condenar la corrupción, que por explicarla.

Es habitual escuchar las interminables peroratas con respecto a la corrupción. En las instituciones educativas y en las reuniones de docentes se habla de corrupción, se nombra a los corruptos, se les condena *gua'u*, pero no se echa mano a los materiales donde se explican en profundidad los pormenores del mencionado flagelo.

45. Usamos el genérico, pero hacemos la aclaración de que en el Paraguay existen ciudadanos honestos.

Siguiendo con el análisis de Gong, en la segunda parte de su planteamiento toca un tema muy importante: "*la elección*"–entendida como libre arbitrio.

El escritor paraguayo Saro Vera[46] considera que, en el campo cívico, el paraguayo no ejercita su libertad, en parte porque la sociedad –el grupo– no se lo permite, y en parte porque lo manipulan o se deja manipular. Sin embargo, en cuestiones de coima o transa (nomenclatura regional que denota acto de corrupción), el paraguayo elige, y lo hace bien.

En más de una ocasión el docente puede que reciba presiones para obrar mal; muchos ceden. Otros reaccionan y rechazan la propuesta; muchos de ellos ya no están en sus puestos, o fueron apartados de sus lugares habituales de trabajo, o se les ha marginado del grupo.

Veamos ahora la conceptualización número dos de Gong:

2. La corrupción es una elección racional que se pone de manifiesto, en la suposición de que la corrupción es parte de un cálculo racional libre y consciente, que está profundamente enraizado en la búsqueda de intereses propios y egoístas de los individuos, en una economía de mercado competitivo. Dicho de otra forma, el individuo corrupto busca conscientemente serlo, después de efectuar un análisis de coste-beneficios.

El punto tres conecta con la mentalidad tribal del paraguayo (*en oposición a una mentalidad de ciudadano*).

3. La corrupción es el producto de una deficiencia organizacional, pues en la aproximación racional a la burocracia y a las organizaciones, la corrupción no es más que la muestra de una patología orga-

46. Vera, Saro. *El paraguayo, un hombre fuera de su mundo*. Asunción: El Lector. 1994.

nizacional. Los individuos, en vez de preocuparse por los objetivos de la organización, lo hacen, de una forma egoísta, por su propio interés.[47]

Es fácil notar que el paraguayo, considera al Estado como una abstracción. Los miembros del Gabinete, los ***Tendota*** y los ***Karai Poguasu*** serán la encarnación del Estado. Es decir, para el paraguayo Estado es igual a Gobierno; y éste equivale al Presidente; entonces, el Estado paraguayo es el ***Tendota***.

Vera dice, en el capítulo VI, que al paraguayo le cuesta insertarse dentro de la macrocomunidad. La nación sobrepasa su posibilidad psíquica de inserción. Ni siquiera se inserta en la ciudad o en el pueblo. Por eso solamente el *bien común* de la familia le resulta comprensible, o sea el conjunto de intereses a los que todos los miembros tienen derecho, conforme a una escala de posiciones privilegiadas por la relación de parentesco.

El vecindario mismo, que sería una minicomunidad, no goza de un bien común propio superior al de las familias. En consecuencia, el paraguayo no hará nada en provecho del vecindario, que para él sería un conjunto de familias yuxtapuestas, con sus respectivos intereses y derechos. Una familia no tiene por qué beneficiarse con el sudor de otra familia. Su actitud llegará a lo absurdo; por ejemplo, nadie se pondrá a arreglar un camino en mal estado porque alguien usufructuará gratuitamente el fruto de su trabajo. (…) El paraguayo se consideraría tonto si otro se aprovecha de su sacrificio; y el tonto es ridículo. No importa que él mismo sufra las consecuencias. Sin embargo, la

47. Gong, T. *The politics of corruption in contemporary China. An analysis of policy outcomes*. Westpor, Praeger. 1994. Citado por Fernández Ríos, Luis. *Psicología de la Corrupción y los Corruptos*. España: Grupo Editorial Universitario. 1999, p. 29 y ss.

cosa cambiaría si apareciera un líder o un ***tendota***.[48] El paraguayo considera que el *bien común* es de incumbencia de la autoridad.[49]

Sobre este punto valdría la pena citar a Erich Fromm, cuando se pregunta:

> "¿No existiría tal vez, junto a un deseo innato de libertad, un anhelo instintivo de sumisión? Y si esto no existe, ¿cómo podemos explicar la atracción que sobre tantas personas ejerce actualmente el sometimiento a un líder? ¿Hay acaso una satisfacción oculta en el sometimiento?"[50]

Ahora bien, el tema de la autoridad, en el contexto sociológico, psicológico y ético del paraguayo, es una cuestión muy compleja; difícil será precisar los elementos o las características que la hacen tal.

Podríamos poner como ejemplo el caso de los cargos vacantes. La ética docente se hace trizas y sucumbe en lo más profundo del abismo cuando hay cargos disponibles de Supervisores o Directores. En estas circunstancias se nota claramente el afán de mando que subyace en la conciencia del paraguayo. El ***kárgo pota*** es un primer paso hacia el ***mbarete***, características propias de profesionales *mal-educados* y carentes de ética.

Pero la cosa se pone más seria, incluso, cuando miramos hacia el Palacio de Justicia y observamos el desempeño de los profesionales a la hora de pujar por un cargo.

---

48. Es interesante ver de qué manera se compone *Tendota* y luego observar su significado: Tenonde ohóva ha ombota yvyra puku ha ohechauka tape.
Ten__d__o_____ ta.
Tendota, entonces, es el que va a la cabeza del grupo y porta el bastón de mando; con él golpea el terreno y muestra a los suyos el camino hacia la tierra deseada.
49. Vera, Saro. p. 61 y ss.
50. Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Planeta. 1993, p. 28.

Cuando hablamos de ***mbarete,*** debemos tocar un punto sumamente sensible en el plano profesional: la violencia que ejerce el profesional de la función pública y también privada hacia los ciudadanos. Violencia expresada de diferentes formas, ya sean físicas o simbólicas.

Omisión, indiferencia, burocracia extrema, maltrato verbal, llegada tardía a los lugares de trabajo, y un sinfín de etcéteras.

En sí mismo, el concepto *violencia* encierra una negatividad, ya que implica, en términos generales, el uso de la fuerza o del privilegio para someter al otro. Se relaciona con actitudes un tanto cotidianas de muchos profesionales, que van, por ejemplo, desde la insensibilidad y la preferencia hasta la prepotencia, la coacción y el autoritarismo, entre muchas otras.

Una muestra de compromiso del profesional, y sobre todo de enseñar, encaminar y mostrar sin recurrir a la violencia, es el caso de Sócrates. El ateniense enseñaba ayudando a dar a luz las ideas y luego buscaba que el alumno les asigne las formas correspondientes. (Aquí vemos la profesión de su madre: partera, y la de su padre: escultor.) Dar a luz ideas es un proceso doloroso y complicado; el docente no puede recurrir a la violencia para conseguir su objetivo.

Se puede también decir que la violencia en aulas, tribunales, ventanillas de hospitales, etc.,[51] potencializa las anti-virtudes y da pie a manifestaciones cotidianas que asumen los ciudadanos: el desafecto (***ndacha'éi hese***), el desinterés (***mba'éiko chéve***) y la frustración (***toiko oikóva***), entre otras conductas, son observables en nuestras instituciones públicas.

51. Para ser justos, debemos también admitir la siempre vigente violencia que el sistema ejerce sobre los docentes. No hace falta dar muchos ejemplos, bastaría uno solo: los concursos a nivel nacional y la forma en que los mismos se han administrado…

El profesional médico puede dialogar con el paciente; la actitud paternalista es posible ser desterrada. Pero, en primer lugar, debe asumirle al otro como un interlocutor. Debe buscarse una interacción, algo en lo que ambos participen.[52]

Por su parte, el funcionario responsable de una ventanilla de hospital podría, sin perjuicio para su gremio ni para su persona, tratar a los ciudadanos como a él le gustaría que le tratasen. Recurrir a una institución pública no debe significar impotencia, miedo, decepción y pérdida de tiempo.

Por otro lado, debemos recordar que la "firmeza" es una virtud ética esencial y es condición necesaria para que el profesional actúe correctamente. Hay casos en que la tolerancia se confunde con libertinaje y el profesional, "enternecido en demasía", podría convertirse en promotor de patoteros. *Cuando el sistema posibilita y apaña el obrar mal, el patoterismo se convierte en virtud*. El justo medio de Aristóteles no ha pasado de moda.

La corrupción y el clima cultural

Según varios autores, las oportunidades de corrupción son altas cuando existe un espacio o un clima cultural que las favorecen, o cuando los políticos, con sus grupos de interés, y los legisladores coinciden en un objetivo común. De esta forma los grupos de interés y los que se hallan en el poder hacen daño (a través de procesos corruptos), generalmente, al ciudadano corriente.

Si entendemos por "clima cultural" el conjunto de factores socioantropológicos que condicionan el actuar del paraguayo con respecto

52. Beuchot, Mauricio, et al. *Virtudes, valores y educación moral*. México: UPN. 1999, p. 14.

a la corrupción, vale también decir que un factor importante es la oralidad de la cultura paraguaya. Este aspecto tiene su importancia y relevancia con respecto a la conducta corrupta. Veamos cómo y por qué.

Vera expone que la cultura paraguaya se caracteriza por su comunicación interpersonal y social por medio de la palabra viva o la palabra hablada. Los hombres se comunican directamente. Transmiten sus ideas, sentimientos y noticias de persona a persona, a la comunidad reunida en determinados acontecimientos. El jefe no lee para imponer reglas, directamente las dicta.[53]

Fernández Ríos[54] dice, al respecto, que por medio de la palabra hablada los grupos, o en este caso la sociedad, transmiten de generación en generación creencias, actitudes, valores, expectativas. Cuando dichas creencias y actitudes son compartidas por un amplio grupo de personas y transmitidas de una generación a otras, podemos hablar de un proceso colectivo, o memoria colectiva.

La palabra hablada cumple la función de vehicular estas actitudes, expectativas, creencias, y lo hace de tal forma que contribuye a que, con el tiempo, las generaciones adquieran un grado de moralidad y autoestima, de sentimiento, de valoración colectiva de una determinada sociedad. La memoria colectiva tiene que ver con la formación, interpretación y retención del pasado público.

En el Paraguay la memoria colectiva está muy marcada por la corrupción, de tal forma que la moral instaurada responde exactamente a los cánones de la cultura tribal. La valoración o autoestima de una familia, inserta dentro del Estado, es apreciada según el grado de virtuosidad que demuestran los miembros a la hora de actuar corrup-

53. Vera, Saro. p. 27 y ss.
54. Fernández Ríos. p. 140 y ss.

tamente. Es decir, en el Paraguay el corrupto no es un degradado moral; al contrario, se le considera una persona lista, que ha sabido aprovechar el momento para beneficiarse él y su tribu. La oralidad del paraguayo, representada por el idioma guaraní, nos muestra claramente la cuestión referida. Veamos algunos ejemplos:

Ojapo porã, ho'u a tiempo (Ha hecho bien, comió a tiempo).

Esta expresión común de los guaraníes hablantes se refiere al funcionario público que ha robado para asegurar el bienestar de su familia. Nótese que en la traducción aparece la expresión *comió*. Esto nos ayuda a entender que dentro de la cultura tribal del guaraní (nos referimos ahora a los aborígenes y no al idioma) no existía la concepción de la propiedad privada, razón por la cual cuando un aborigen sentía hambre, podía sin ningún inconveniente comer del huerto vecino. La cosa privada se confundía con la cosa pública; que, por cierto, estaba a disposición de todos. Pero debemos aclarar que el aborigen no recurría siempre a estas prácticas; lo hacía solamente en caso de necesidad extrema.

Es llamativo que, en la actualidad, la mentalidad de *comer* la cosa pública sea un arte espontáneo muy depurado y estilizado.

Veamos ahora otra expresión que demuestra a las claras el sentido de lealtad:

Ehejána to'u, pero to'ukuaa ha to'ukána lo mitãme avei (Déjale que coma, pero que sepa hacerlo y que les invite a los demás también).

Esta actitud, de alguna manera, ayudaría a tapar el mal de aprovecharse de la cosa pública. Es impensable en el Paraguay cualquier acto de corrupción sin la presencia de toda una "rosca".

Con esta expresión se puede entender la corrupción como sistema. Pareciera que al hacer partícipe a otros en el entramado del hurto, el delito (si es que puede llamarse así) es compartido, y el mal se diluye al participar varios en el acto. Además, el hecho de comer con

los más allegados demuestra el grado de lealtad implícita en el robo. Veamos lo que dice al respecto Rorty:

> "Compartir la comida con gente empobrecida de la calle es natural y correcto en circunstancias normales, pero quizá no en medio de una hambruna, en la que hacerlo supusiera deslealtad con la propia familia. Según las cosas se ponen más feas, los lazos de la lealtad con los que nos son cercanos se estrechan, mientras los que nos unen con los lejanos se relajan."[55]

Otra sentencia que nos ayudaría a echar un poco de luz es la siguiente:

Ndoaprovechái la ijoportunida, ivyro; mboriahurãntema péva. (Desaprovechó la oportunidad que tuvo, es un tonto; será siempre pobre).

El aprovechar la oportunidad es un tema importantísimo en la dinámica del corrupto; por eso es muy frecuente ver en el país a los *ricos pyahu* (nuevos ricos), que aprovecharon gracias a su gran capacidad para "comer" y, sobre todo, por ser *letraditos*. Los que perdieron su oportunidad ocupando algún cargo público y no lo aprovecharon, son los *vyro* (tontos). Es notorio y llama la atención el hecho de que el grupo social recrimina al honesto su falta de capacidad para corromperse.

Otro detalle es el mote que se les da a los corruptos: ***manguruju.***

El ***manguruju*** es un pez de considerable tamaño, cuyo apetito insaciable lo convierte en un devorador implacable de los ríos del Paraguay. De nuevo encontramos el elemento que gira en torno a la corrupción: "comer".

---

55. Rorty, Richard. *La justicia como lealtad ampliada.* Barcelona: Paidós. 1998, pp, 106-107.

Para pintar de una manera mucho más realista, basta con interpretar el saludo del paraguayo. Recurrimos a un ejemplo típico: ***Eikoporã che ra'a; nde kyra guasu*** (Vives bien; estás gordo).

La gordura, o en todo caso el estomago un poco abultado, es sinónimo de "buena vida", y esto no es otra cosa que la posibilidad de comer bien.

Ahora bien, con respecto a la moral, ya dijimos que "ser corrupto" no significa nada grave en la sociedad paraguaya. Los grandes señores puede que sean corruptos; por eso es bueno aspirar a ser como ellos. La cultura oral ha permitido memorizar y vehiculizar, de generación en generación, las bondades y los beneficios del accionar corrupto. Las grandes fiestas ofrecidas por los ***Karai poguasu*** a sus allegados, podríamos considerarlas como reflejo de una "comilona" al más puro estilo tribal; la carne y la bebida, símbolos de opulencia, también podrían servir como bálsamos que curan las penurias del gran pueblo sufrido. Estas fastuosidades pervivirán en la mentalidad popular como símbolo de generosidad por parte del "gran proveedor". Nótese que la mano de la autoridad es más grande que la del ciudadano común.

Marvin Harris cuenta que Douglas Oliver realizó un estudio antropológico clásico sobre el gran hombre entre los siuais, un pueblo del nivel de aldea que vive en la isla de Bougainville, una de las islas Salomón, situadas en el Pacífico Sur. En el idioma siuai, el gran hombre se denominaba mumi. La mayor aspiración de todo muchacho siuai era convertirse en mumi. Empezaba casándose, trabajando muy duramente y limitando su consumo de carne y nueces de coco. Su esposa y sus padres, impresionados por la seriedad de sus intenciones, se comprometían a ayudarle en la preparación de su primer festín. El círculo de sus partidarios se iba ampliando rápidamente, y el aspirante a mumi empezaba a construir un local donde sus seguido-

res de sexo masculino pudieran entretener sus ratos de ocio y donde pudiera recibir y agasajar a los invitados. Luego daba una fiesta de inauguración del club; y si ésta constituía un éxito, crecía el círculo de personas dispuestas a colaborar con él y se empezaba a hablar de él como de un mumi. La organización de festines cada vez más aparatosos significaba que crecían las exigencias impuestas por el mumi a sus partidarios. Éstos, aunque se quejaban de lo duro que les hacía trabajar, le seguían siendo fieles mientras continuara manteniendo o acrecentando su renombre como "gran abastecedor". Por último, llegaba el momento en que el nuevo mumi debía desafiar a los más veteranos. Para ello organizaba un festín, el denominado muminai, en el que ambas partes llevaban un registro de los cerdos, las tortas de coco y los dulces de sagú y almendra ofrecidos por cada mumi y sus seguidores al mumi invitado y a los seguidores de éste. Si en el plazo de un año los invitados no podían corresponder con un festín tan espléndido como el de sus retadores, su mumi sufría una gran humillación social y perdía de inmediato su calidad de mumi. Al final de un festín coronado por el éxito, a los mumis más grandes aún les esperaba una vida de esfuerzo personal y dependencia de los humores e inclinaciones de sus seguidores. Ser mumi no confería la facultad de obligar a los demás a cumplir sus deseos ni situaba su nivel de vida por encima del de los demás. De hecho, puesto que desprenderse de cosas constituía la esencia misma de la condición de mumi, los grandes mumis consumían menos carne y otros manjares que los hombres comunes. H. Ian Hogbin relata que entre los kaokas, habitantes de otro grupo de las islas Salomón, "el hombre que ofrece el banquete se queda con los huesos y los pasteles secos; la carne y el tocino son para los demás". Con ocasión de un gran festín con 1.100 invitados, el mumi anfitrión, de nombre Soni, ofreció treinta y dos cerdos y gran número de pasteles de sagú y almendra. Soni y algunos de sus seguidores más inme-

diatos se quedaron con hambre. "Nos alimentará la fama de Soni", dijeron.[56]

Lo transcripto vale como ejemplo de cómo la comida es un aliciente del prestigio y de la fama. Es verdad que entre el mumi y el ***karai poguasu*** hay puntos en común –la comida y el prestigio–; se distancian a la hora de la repartija.

Ahora bien, desde las frases y los dichos vemos cómo se avalan comportamientos corruptos. Estamos de acuerdo con Fernández Ríos cuando dice que la oralidad contribuye a que las noticias y los acontecimientos de actos corruptos se expandan y, sobre todo, a que la memoria colectiva esté más expuesta y sea mucho más sensible a los casos de corrupción que vayan surgiendo; además dispara y alimenta la motivación para entrar y participar en la carrera para ser más corrupto.

En el Paraguay la conciencia –determinada por una memoria colectiva– y la actitud hacia la cosa pública podrían resumirse en la siguiente frase: ***"Denme una oportunidad y seré más corrupto que todos ustedes".***

La corrupción hiere vivamente la imaginación popular; y la daña más, digámoslo de forma clara, en las personas que tienen menos posibilidades de corromperse y estarían dispuestas a hacerlo.

Podemos resumir este apartado –citando a Fernández Ríos– diciendo que la cultura de la sospecha se va transmitiendo socialmente a través de generaciones. Es así como se va generando la memoria colectiva de los grupos sociales acerca de la corrupción o las prácticas ilegales. En la cultura tribal, donde lo ajeno es concebido como propio y lo ilegal como una práctica rutinaria, los estilos de comportamiento estarán siempre guiados por la desconfianza, el recelo, la malicia y el

56. Harris, Marvin. *Nuestra Especie*. Madrid: Alianza. 1991, p. 199.

escepticismo acerca de la dinámica del funcionamiento interpersonal y social de las instituciones públicas.

Por todo lo expuesto, podemos decir que los paraguayos somos una creación social, hemos sido moldeados en un contexto sociomaterial real y concreto; estamos sometidos a un constante proceso de creación social de nuestras necesidades. Por eso, en cierta medida, la creación social de las motivaciones individuales y sociales para corromperse es grande y muy bien vista.

Nuestro clima cultural, determinado por nuestra historia ;y nuestra historia, determinada por un clima cultural concreto, han sido las claves para que ahora estemos navegando en un mar de corruptos y actos de corrupción.

Un gremio que puede actuar como antígeno es el de los docentes. Por las manos de los docentes han pasado todos los grandes hombres y también los malos. Hablemos de corrupción, mostremos las consecuencias de la misma, y expliquemos por qué el ***teju*** cada día está más flaco (***ipiru la teju***). El docente debe mostrar cómo la cultura de la corrupción ha sido de vital influencia a la hora de motivar y predisponer a los sujetos a realizar actos de corrupción. No cabe duda de que dentro de una cultura en donde los sujetos observan que existen múltiples casos exitosos de corrupción, el individuo se puede preguntar: "¿Por qué yo no puedo ser también corrupto?". Evidentemente, dicho individuo tiene justificado tal razonamiento" ¿Si la mayor parte de mis amigos y conocidos, e incluso los ***karai poguasu,*** son corruptos, se hicieron ricos y gozan de un respeto en la sociedad, ¿por qué yo no puedo ser como ellos?". En una cultura donde todo motiva a ser corrupto, su prevención parece casi imposible. En una sociedad donde la cultura está impregnada de corrupción, ella inspira más corrupción; y eso significa que generará más corrupción. Esto se debe parar.

El docente debe saber que los potenciales corruptos poseen esa

inclinación porque tienen un conocimiento de prácticas corruptas. Esto tiene que ver con la competencia de la persona o de la organización para llevar a cabo las prácticas corruptas. No sólo se trata de que alguien quiera y pueda corromperse, sino que también tiene que saber o conocer cómo hacerlo; es decir, debe disponer de las habilidades y destrezas necesarias para llevar a cabo, de forma competente, las prácticas corruptas. En el idioma guaraní hay una palabra que designa esta habilidad: ***opilla la hueca***.

Prevenir y combatir la corrupción

Elaborar políticas para mejorar nuestras instituciones es una cosa; pero garantizar su cumplimiento, otra.

Si se suprimen los derechos de matrícula, pero se exigen otros pagos; si se supone que los manuales son gratuitos, pero de hecho se venden a precios elevados, no se están respetando los intereses de los educandos. Hay casos muy tristes en que los perjudicados son los niños más pobres y con menos posibilidades reales de contar con una vida digna el día de mañana. Un hecho reciente de corrupción ha sido el negociado de los kits escolares.[57]

Hay cientos de casos que podrían ilustrar la falta de profesionalismo y vocación por el solo hecho de estar ausente el factor dinero. No hay "aceite", entonces nada puede prosperar. ¿Acaso les faltó "aceite" a las autoridades y a los funcionarios del Ministerio de Justicia y Trabajo, y por ello olvidaron a Dionisio Escobar[58] durante 132 meses en la

57. Sobre este lamentable, vil e imperdonable hecho, véase nuestro artículo: *"Rinconete y Cortadillo negocian kits"*. En: *Acción* (Revista paraguaya de reflexión y diálogo). N.º 253, mayo de 2005.

58. El 10 de octubre de 2008 salió en libertad, del penal de Tacumbú, Dionisio Escobar (35), luego de estar encerrado más de 11 años ilegítimamente. El caso de Escobar desnudó la perversidad del sistema penitenciario y judicial del país.

cárcel? ¿Alguna vez ocurrirá semejante negligencia con un ciudadano de apellido difícil? El tiempo lo dirá; pero es deseable que aspiremos a una cierta igualdad.

Bien; dejemos la corrupción por un momento –aunque no del todo– y apelemos a la capacidad operativa de aquellos que tienen en sus manos controlar y hacer cumplir las leyes. Por otro lado, aspiremos a "obrar" de una vez por todas. No permitamos que la incertidumbre imposibilite el accionar justo y cabal. En ese mismo orden de cosas cito, para terminar este apartado, un microcuento más que iluminador:

> "Una señora francesa, leyendo una novela romántica, no pudo acabar la lectura de un capítulo en que dos enamorados se decían ternezas. Y arrojó el libro diciendo: ¡Tanto hablar estando solos...! ¿Qué diablos esperan?".[59]

59. Véase: Fernández, Antonio. *La mano de la hormiga. Los cuentos más breves del mundo y de la literatura hispánica.* Madrid: Fugaz. 1990.

Larga vida a Perurimá

El pícaro es asimilado al bufón, al loco y al mismo diablo, como ocurre siempre con los que se atreven a desenmascarar cualquier sistema social establecido.
ADOLFO COLOMBRES (escritor argentino, 1944-...).

Entendemos por arquetipo algo así como las imágenes innatas y comunes a todos los individuos, que se transmiten de generación en generación.

Es un término que Carl Gustav Jung introdujo en la literatura psicológica y a partir de aquel entonces se utiliza de manera feliz.

Sin embargo, Platón ya lo definió siglos atrás como modelos eternos de las cosas que establecen un vínculo entre la divinidad suprema y el mundo de la materia. (La influencia de Platón sobre el cristianismo posibilitó la incorporación del concepto gracias al genio de San Agustín.)

Para Jung, los arquetipos son unidades de conocimiento intuitivo que existen en el in-consciente colectivo (común a todos los seres humanos), que se transmiten por los cuentos, las leyendas o los mitos y se manifiestan en los sueños, en las creaciones artísticas y en todas las producciones de carácter imaginativo del individuo. Ajenos a la

experiencia, los arquetipos funcionan como patrones de conducta cuando el individuo necesita resolver su problemática vital y carece de imágenes propias.

Partiendo de la idea de arquetipo, la imagen de Perurimá[60] interesa a la hora de insinuar una especie de modelo o idea suprema a imitar.

Pero la identidad se pierde y se diluye en el tiempo, se encarna y renace en cada pillo de ocasión. Pariente lejano de Pedro de Urdemales,[61] Perurimá es una creación producto de la situación y de la conciencia colectiva. Estévez Molinero dice que la literatura, en cuanto "conciencia histórica de sí misma", ofrece al autor la posibilidad de reescribir el pasado en el presente; y por implicar, como tal conciencia, "un ir y venir entre la historia y la memoria", pueden, en su cauce, metamorfosearse los temas, los personajes, las técnicas, las estructuras.[62]

Un ejemplo claro al respecto lo encontramos en el personaje de Pedro de Urdemalas, que da título a la *Comedia famosa* de tal nombre.

---

60. Disponemos de una interesante cantidad de obras que hacen referencia a las andanzas de Perurimá y en ocasiones acompañado de su hermano Vyrorimá. Véase: Domínguez, Ramiro. *Los casos de Perurimá.* Asunción: Diálogo. 1969; Ayala Gauna, Velmiro. *Perurimá*. Buenos Aires: Huemul. 1975; Moliniers, Pedro. *Perurimá rembiasakue. Teatro breve*. Asunción. 1987; De Guarania, Félix. *Perurimá ha Vyrorimá rekoasakue*. Asunción: Servilibro-Fondec. 2005; Meza, Miguelángel. *Los increíbles casos de Perurimá*. Asunción: Servilibro. 2007.
61. Sobre la figura de Pedro de Urdemales hay suficiente bibliografía: Anónimo. *Historia de Pedro de Urdemales*. Yungai: Imprenta de la Unión. 1885; Laval, Ramón. *Cuento de Pedro Urdemales*. Santiago de Chile: Cervantes. 1925; Pérez, Floridor. *Recopilación de "Cuentos de Pedro Urdemales"*. Chile: Ed. Quimantu. 1975; Morgante, María Gabriela. "Tejiendo la historia: Reflexiones acerca del ciclo mítico de Pedro Urdimal en la puna jujeña". En*: Revista de Investigaciones Folclóricas*, Vol. 16. Diciembre de 2001. Buenos Aires, pp. 48-56; Roldán, Gustavo. *Cuentos de Pedro Urdemales*. Buenos Aires: Sudamericana. 2000.
62. Estévez Molinero, Ángel. "La (re) escritura cervantina de Pedro de Urdemales". En: *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 15.1. 1995.

Cuando Cervantes lo acoge en su universo literario, está evidenciando, una vez más, la atracción que en él ejercen los materiales provenientes del folklore y cómo éstos salen de su pluma diestramente reelaborados. Ahora bien, no es sólo la tradición folclórica la que gravita en la (re)escritura cervantina de Pedro de Urdemalas; es preciso considerar la peripecia secular y los avatares múltiples de un personaje que, si bien por sus enigmáticos orígenes (…), penetra en el ámbito de la literatura y se impregna de las peculiaridades contextuales y de las propias experiencias de Cervantes.[63]

Los casos de Perurimá nos muestran que la producción cultural no es propiedad exclusiva de las clases altas y de la academia. La literatura popular crea y re-crea en la oralidad una diversa gama de relatos ficticios con distintas características y, por ende, distintas funciones.

En las historias del pícaro Perurimá se evidencia una resistencia diaria a los avatares cotidianos del bajo fondo de la pirámide social.

Ahí donde se establezcan asimetrías, polarizaciones y explotaciones, la figura del pícaro encontrará terreno propicio para su expresión. Quizá por ello la imagen del pícaro no ha estado ausente en ningún periodo histórico de las sociedades en donde abundan siervos, esclavos y peones, al igual que en las comunidades que no atraviesan una etapa previa al proceso de construcción de la nación.

La asunción de Perurimá, siguiendo la propuesta de Scott,[64] es una especie de disfraz, para ocultar un mensaje político claro: el de los

63. Íbid.
64. Ver el artículo "Desde disfraces políticos a creación de identidades: Las historias de Pedro Urdemales y su importancia en la construcción de la Nación", de Jorge Said Barahona. En: Hablemos de Historia, 26-09-2008. Consultado el 01-11-2008. http://hablemosdehistoria.com/archivos/desde-disfraces-politicos-a-creacion-de-identidades-las-historias-de-pedro-urdemales-y-su-importancia-en-la-construccion-de-la-nación/.

dominados, los cuales difícilmente pueden expresar su descontento de una forma distinta; por lo tanto, se apropian de un producto cultural y lo amoldan a sus necesidades; en especial, la necesidad de resistir.

Said Barahona cree que las características satíricas de este personaje puedan tratarse de los "simulacros culturales" que señala Baudrillard. Estos simulacros son los que hacen sentir a los sujetos libres de canalizar su rabia, resistencia, odio, frustración, entre tantos otros sentimientos acumulados en los distintos procesos que se atraviesan.

Los casos de Perurimá serían, entonces, como "calmantes" que disipan la rabia, y sobre todo, confieren esa esperanza de que si uno es astuto, puede lograr todo, sin importar las condiciones sociales. Sin embargo el mito, como simulacro, puede actuar como un dispositivo funcional al sistema establecido; de hecho trabajaría para él, ya que al mantener calmos a los sujetos: el orden y la cohesión social permanecen intactos, sin olvidar el rol que adopta como un simulacro dispensor de identidad.

Si miramos con detenimiento, todos los victimarios de Perurimá pasan luego a engrosar la larga lista de víctimas. Said Barahona considera que el mito popular está encarnado en la figura de un pícaro que acusa las injusticias de la sociedad de la época, y a la vez maldice, desprecia, roba y engaña a toda instancia que represente al poder; sin embrago, éste no se rebela organizado junto a sus pares y no expande la idea de generar un sistema social distinto, lo cual nos sugiere que la historia pudo tener su origen en un relato oficial, el cual sufrió un proceso de carnavalización, siendo utilizado, transgiversado e invertido simbólicamente, adquiriendo distintos sentidos de acuerdo al contexto.[65]

65. Íbid.

Alarcón Benito cree que, desde el punto de vista de la historia de las ideas, la filosofía picaresca (…) depende estrechamente de dos famosas escuelas de la antigüedad clásica: el estoicismo y el cinismo. El pícaro es el resultado de la combinación de un estoico con un cínico, escuelas más emparentadas de lo que parece, puesto que, como es sabido, el estoicismo no es sino una derivación del cinismo; y Zenón de Citio, fundador de aquél, fue discípulo de Crates, el Cínico. El estoico es impasible; el pícaro, también, porque no gime ni se altera por las desventuras, profesando la paciencia y la confianza en el destino; el pícaro, como el estoico, desprecia las especulaciones demasiado abstractas y está inclinado a moralizar sobre las experiencias de la vida; el pícaro, como el cínico, es autónomo, individualista; desprecia las leyes del Estado y no atiende sino a su particular provecho; el pudor le es ajeno y tiene a gala el naturalismo en su hablar y en su proceder.[66]

Características de Perurimá

Perurimá fascina con su porte de ácrata, ridículo, zafado y siempre listo. Engendra en las mentes de miles de paraguayos la posibilidad de ponerse más allá del bien y del mal.

Este personaje nos muestra a cabalidad la esencia de nuestras intenciones. A partir de Perurimá podemos entender una serie de actitudes y comportamientos.

En el ser del paraguayo las acciones cacoéticas, en más de una ocasión, han sido vistas como grandes hazañas. Perurimá, por medio

66. Alarcón Benito, Juan. "Introducción". *La vida del lazarillo de Tormes*. Madrid. EDAF. 1999, pp. 11-12.

de su inteligencia práctica evade su responsabilidad y sale victorioso de la situación. Esta imagen del hombre exitoso es muy apreciada en la sociedad paraguaya. No en vano el famoso *avápe jahodéta* (a quién le vamos a joder)[67] forma parte del saludo cotidiano.

Perurimá es letrado, es decir, sabe cómo hacer mal las cosas para que le vaya bien. Perurimá hace de la malicia un poema sinfónico; por eso, las grandes conversaciones giran en torno a penurias de algún prójimo, víctima de Perurimá.

¿Acaso no decimos siempre *a farrea hese* (me divertí a costa de él)?

Perurimá no acepta normas claras de convivencia; él actúa según las circunstancias y siempre quiere el mayor beneficio para su persona.

Podemos aventurarnos y decir que Perurimá representa a los más desprotegidos, quienes proceden cacoéticamente y así tratan de saldar cuentas con la clase más pudiente. Por otra parte, también podemos decir que los perurimás actúan movidos por una especie de catarsis; es decir, yo le farreo y le jodo a alguien; entonces, soy un letrado exitoso, y eso me llena de felicidad y me libera de penas y angustias.

¿Será posible recurrir a las manías de Perurimá a fin de sentirnos aliviados o despojados de ciertos complejos o necesidades?

El aforismo 46 de *El Caminante y su sombra* dice así:

> "El alma debe disponer también de cloacas donde verter sus basuras. Para ese fin, pueden servir muchas cosas: personas, relaciones, clases sociales, tal vez la patria e incluso el mundo; y, por último, para los más orgullosos (es decir, para nuestros buenos "pesimistas" modernos), el buen Dios."[68]

67. "Joder", en Paraguay, connota engaño; no confundir con el "joder" de los españoles.
68. Nietzsche, Friedrich. *El caminante y su sombra*. Madrid: Edimat. 1999. p. 64.

Una postura más optimista es la que sostiene el gran Rudy Torga en el Prólogo al libro de Moliniers:

> «Peru Rima (sic) supera en inteligencia a los demás hermanos. Es el paraguayo que ya interpreta la realidad con espíritu crítico. Interviene en su proceso de transformación. No tiene miedo a enfrentarse al que detenta el poder económico, el poder político y el poder ideológico. Reacciona contra la injusticia. Tiene una postura casi anticlerical, pero es cristiano. Sería de esos que en nuestros días se proclaman "cristianos comprometidos". En cada acto que realiza se juega la vida. Todas sus "hazañas" son el resultado de su valentía. Pero su lucha no realiza por medio de la violencia, sino por medio de la dialéctica del "razonamiento". Él es un ser pensante, cuya visión de la realidad y de la condición humana supera a la de sus enemigos de circunstancia. El rey, el comisario y el cura son sus víctimas favoritas. Estos personajes, oprimidos por la ambición, no escuchan la voz de su conciencia ni la de su prójimo. Son seres deshumanizados y despersonalizados. Utilizan su investidura para dominar y explotar. Peru Rima se enfrenta a ellos. Pero cada situación especial es una lección que nos hace pensar en la debilidad de los poderosos. Especialmente la ambición por la riqueza, el abuso del poder y la búsqueda del placer ilícito. Peru Rima es un héroe de la justicia. No está contra la ley de la sociedad, sino contra su incumplimiento o su mala aplicación. Peru Rima está contra la maldad premeditada. Él practica el mal, pero solamente contra aquellos que hicieron del mal una manera de vivir. Excepcionalmente desciende al terreno de la gente humilde. Nunca está quieto. Vive cada día "lleno de latidos", como dice la Biblia. Prototipo del paraguayo proteico. Es el paraguayo inteligente que se ingenia para sobrevivir en un medio hostil a la vida racional.»[69]

Podemos estar de acuerdo o no con las afirmaciones de Rudy, pero lo concreto es la vigencia de Perurimá en nuestros días.

69. Moliniers, Pedro. *Perurimá rembiasakue. Teatro breve*. Asunción. 1987. p. 7 y ss.

En este apartado no pretendemos desacreditar la figura de nuestro héroe arquetípico, simplemente proponemos superar ciertos "excesos", sin necesidad de destruir la idea. (Otra vez la depuración aparece como una alternativa.)

Del lado más pícaro de nuestra forma de ser podemos rescatar la fuerza y la astucia para solucionar las situaciones conflictivas. Sin olvidar, por supuesto, la inventiva en el proceder de Perurimá, que a todas luces es única. Así también su imaginación, que es inextinguible y soberana.

Lo mismo podemos decir de la capacidad argumentativa y dialéctica.

Pero no estaría de más superar y desterrar algunas mañas arraigadas:

–El tener fijado un proyecto en detrimento de otras personas.

–Obrar maliciosamente y en perjuicio del grupo y de instituciones.

–Saltarse las reglas y los acuerdos que posibilitan la convivencia en sociedad.

–La programación mental en que la transa sea sinónimo de lo más excelso y aceptado en el grupo.

No todo es maldad en Perurimá; hay una parcela importante por rescatar y reprogramar; la otra, desterrar y superar.

Nuestra insinuación la podemos ilustrar recurriendo a Ramiro Domínguez, quien en *Los casos de Perurimá*[70] dice así:

No juega nunca a las quinielas,
pero en todo la suerte
le acompaña.

70. Domínguez, Ramiro. *Los casos de Perurimá.* Asunción: Diálogo. 1969.

Cuando Perurimá
juega a las cartas,
tiene más mañas ocultas
que barajas.

Perurimá solo sabe contar
hasta diez,
pero nadie le puede hacer cálculos
al revés.

Mientras viva Perú,
vivirá Zonzo

Perurimá…
Zonzorimá…
–nos da lo mismo–,
hermanos. Muy hermanos
nuestros. Acaso parte de
nosotros mismos.

La astucia y el arrojo de Perurimá no tienen límites. El hecho de enfrentarse al diablo y a su competencia, nos muestra la ilimitada creatividad del folclore popular; pero, también, la incansable búsqueda de liberación del paraguayo.

Nuestro personaje tiene la virtud de moverse entre el ámbito terrenal y el celestial. Perurimá compite con Dios y con sus santos; niega el estatus y la autoridad conferida a los curas, y los ridiculiza sin temor. Perurimá aparece así como habitante de esa humanidad pecadora (ladrona, infiel, mentirosa) y egoísta, que es merecedora de castigos, pero que "sobrevive" a cualquier penitencia.

El fragmento del caso ***Perurimá omano rire*** registra nada más y

nada menos que una "joda" al mismo Dios. Loable la proyección del paraguayo en cuanto a la picardía.

Omano Perurimá ha oho yvágape; orresivi chupe Ñandejára.

–Mba'éiko Peru –he'i–, maerãíko reju ápe; ndéko infiérnope rehóta.

Oho Peru ha ojuhu tape yképe vaka ratî jepoka ha ogueraha Sataname.

–Chembou Ñandejára –he'i chupe–; ko vaka ratĩnguépe poikutupaitéta.

Satanáme raẽvetépe oikutu. Ohecha upéva ambue añakuéra ha oñanimba hikuái.

Upémarõ omosê chupe Satana infiérnogui. Oho jey Peru Ñandejára rendápe.

–Maéstro –he'i chupe–, ndachepotái Satana; chembou jey.

–Chembotavy hína nde, Peru; jaháta chendive.

Oho jey añaretãme Ñandejára ndive. Peru ohupi ivaka ratî, Ñandejára atukupéguio, ñemiháme, ha ogueraha péicha infierno peve. Ñandejára oguahê tenonde ha Peru katu ohupi ivaka ratî.

–Rehechápa, Ñandejára –he'i Peru–, ndachepotái hikuái.

Upéicha Ñandejára ogueraha chupe, por castigo, oipapauka yvyku'i ra'ỹi yguasu rembe'ýpe.

Ha upépe opa.[71]

71. *Después de la muerte de Perurimá.*
Perurimá muere y se encuentra en el Edén; ahí le recibe Dios.
Dios le reclama: –¿A qué has venido, Perurimá? Vos te vas al infierno.
Perurimá se va hacia el infierno y por el camino encuentra un cuerno torcido de vaca y lo lleva con él.
Al encontrarse con Satanás, Perurimá le dice: –Me manda Dios, y me dijo que con este cuerno de vaca les hiera a todos ustedes.
Empieza hiriendo a Satanás; al ver esto, los demás diablos empiezan a correr asustados.
Satanás, enojado, expulsa a Perurimá del infierno. Entonces, se dirige de nuevo al Edén.

→

→ –Maestro –le dice Perurimá–, Satanás no me acepta; me envió de nuevo.
Dios le contesta:
–Me estás mintiendo, Peru; vas a venir conmigo, yo te voy a llevar.
Los dos se dirigen hacia el infierno. Perurimá alza su cuerno a escondidas de Dios y lo lleva consigo así hasta el infierno. Nada más al llegar, vuelve a mostrar su cuerno a los diablos; éstos se asustan y vuelven a correr. Perurimá le dice a Dios:
–¿Has visto, Dios? No me quieren aquí.
Por eso Dios le asignó un castigo ejemplar: contar cada grano de arena de una inmensa playa.

Antropología e historia

¡Guácala el guaraní![72]

La guerra es el padre y el rey de todas las cosas. A algunas ha convertido en dioses, a otras en hombres; a algunas ha esclavizado y a otras ha liberado.

HERÁCLITO (535 a.C.- 484 a.C.).

Se puede analizar el estatus otorgado al idioma guaraní recurriendo a dos matrices que son producto de nuestra historia nacional. Por un lado, aquellos que deseaban un nuevo génesis para el Paraguay, culminada la Guerra del 70, y los que se empeñaron en reconstruir la Nación.

Dr. Gaspar Rodríguez de Francia

Bajo la administración del Dr. Gaspar Rodríguez de Francia, al parecer, se apreciaba la lengua guaraní; algunos hechos de trascendencia así lo ameritan.

72. Ponencia leída, el 16 de septiembre de 2008, en la Escuela de Ciencias Políticas y Ciencias Sociales, de la Universidad Nacional de Asunción, Paraguay.

El más importante tal vez haya sido el rechazo, por parte de Francia, de lo que sería el primer Himno Nacional Paraguayo. Lo rechazó "por estar escrito en castellano, idioma de chapetones", y posteriormente aprobó *Tetã Purahéi* (El Canto de la Patria), escrito por Anastasio Rolón, no permitiendo su traducción oficial. Éste fue conocido como "el Himno del Dr. Francia". Si bien es cierto que el Himno se tradujo al español sin permiso, el Supremo se encargó de aplastar la iniciativa y defender el idioma guaraní. Sostenía que el paraguayo debía entonar siempre su Himno Nacional en su lengua autóctona.

El Dictador entendió, sin más, que la lengua guaraní podría ser una aliada muy efectiva y, sobre todo, una de las herramientas de cohesión social entre los paraguayos.

Por ello, en su lucha por afianzar la Independencia patria, utilizó el guaraní en cuantas circunstancias pudo. Sabemos que lo empleó de manera oficial en la redacción de sus cartas a sus delegados de la frontera.

Roberto Romero afirma que en esta época los nombres de pila en guaraní eran de uso muy común y generalizado. Las mujeres llevaban, generalmente, nombres de flores en guaraní.[73]

Carlos Antonio López

Carlos Antonio López optó por modernizar el país, y necesariamente debió abrir el Paraguay al mundo. Contrató a centenares de ingenieros y técnicos de Europa, y envió a paraguayos a formarse en el Viejo Mundo. Resultado de esta experiencia ha sido una industrialización a gran escala, financiada con recursos internos. A esto debe-

73. Romero A., Roberto. *Protagonismo histórico de la lengua guaraní.* Asunción: Arte final. 1998, p. 11.

mos sumarle una importante revolución cultural, aunque mayoritariamente masculina.

Pero Don Carlos, definitivamente, no era amante del guaraní. Todo indica que se persiguió incluso el uso del idioma guaraní, por lo menos en las escuelas.

Vale la pena volver a citar lo manifestado por Juan Crisóstomo Centurión con respecto a lo acontecido en una escuela:

> "Se prohibía hablar en ella, en horas de clase, el guaraní; y a fin de hacer efectiva dicha prohibición, se habían distribuido a los cuidadores o fiscales unos cuantos anillos de bronce que entregaban al primero que pillaban conversando en guaraní. Éste los traspasaba a otro que hubiera incurrido en la misma falta, y así sucesivamente, durante toda la semana, hasta el sábado, en que se pedía la presentación de dichos anillos; y cada uno de sus poseedores, como incurso en el dedito, llevaba el castigo de cuatro o cinco azotes."[74]

Además, consideraba que la enseñanza y la educación en general, debían desarrollarse sólo en español. Todos los libros, periódicos y revistas, asimismo, debían imprimirse solamente en español.

En 1848, Don Carlos declaró cesado el régimen de comunidades, en que estaban los antiguos pueblos de indios, y desterró el uso de apellidos guaraníes.

Este hecho marca el inicio de una larga agonía de la identidad de los clanes guaraníes.

Empieza la castellanización formal, de palabra, "pues la gente seguía tan guaraní como antes en la palabra", dice Melià.

Ya no eran indios, tenían un nombre español y, lo más importante, se incorporan a la masa de "paraguayos".

---

74. Citado por Melià, Bartomeu. *La lengua Guaraní del Paraguay*. Madrid: Mapfre. 1992, p. 166.

Por otro lado, es bueno recordar que las mujeres paraguayas, que eran las menos afectadas por el sistema educativo impuesto, seguían educando a sus hijos en guaraní.

En los hogares de miles de paraguayos el guaraní seguía vivo.

Francisco Solano López

Francisco Solano López, necesariamente, tuvo que rever la postura de su padre con respecto al idioma, pues la situación que le tocó administrar, le obligaba a recurrir al guaraní como símbolo de identidad nacional. Una vez más, el idioma guaraní demostraba su capacidad de cohesionar y alentar a los paraguayos.

Fue utilizado de manera corriente por la prensa y en las comunicaciones militares. Se alentaron las publicaciones bilingües, y así aparecieron nuevos periódicos que animaban a ese pueblo que se estaba exterminando de a poco. *Cabichu'i* y *Cacique Lambaré*[75] son dos ejemplos del periodismo combatiente que utilizó el guaraní.

Sabemos que cuando el peligro acecha, el instinto se aviva y se recurre a aquello que nos brinda protección y seguridad. En ese sentido, el guaraní siempre ha sido el claustro materno de los paraguayos.

El guaraní se erige, entonces, como la lengua de la unión y del consuelo. Pero no todo es tan sublime, como parece; la estrategia es parte de la defensa, y el guaraní podría contribuir a ello.

---

75. Para más detalles sobre este punto, véase: Simón Bovier, Víctor. "El periodismo combatiente del Paraguay durante la Guerra contra la Triple Alianza". En: VV.AA. *Historia paraguaya. Homenaje a la epopeya nacional*. Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia. Asunción, Vol. 12. 1967-8, pp. 47-115.

> "El hecho es que el idioma vernáculo adquiere ahora lugar definido y prestigio como vehículo de secretos y reservas militares, a la vez que como distintivo o signo nacional; es un arma más para la defensa. Por primera vez hallamos en 1865, en los comunicados de autoridades del interior, la noticia de haberse dado pláticas o instrucciones cívicas o militares a sus vecindarios respectivos en la llamada lengua vulgar. Y poco después aparece, por primera vez también, la literatura profana en guaraní, en la prensa de guerra."[76]

Otro detalle a tener en cuenta es lo acontecido en 1867 en Paso Puku. Allí se reunieron varios estudiosos de la lengua y discutieron la uniformidad de la grafía, especialmente para el uso del telégrafo. Se conformó así un urgente *Congreso de Grafía*, para establecer normas de escritura, con un alfabeto unificado que inmediatamente se utilizó. En ese grupo destacaron Juan Crisóstomo Centurión y Luis Camino.

Al término de la guerra, de manera oficial –al parecer–, el idioma guaraní ya no tenía nada que ofrecer.

Regeneracionistas

Los *"Regeneracionistas"* habían propugnado de manera contundente una especie de nuevo génesis para el Paraguay. De esta línea ideológica emana un bisemanario de la época, cuya denominación hace honor a su cometido: *"Regeneración"*, fundado por Juan C. Decoud, en fecha 1º de octubre de 1869. En uno de sus números decía claramente: *Esta lacra –se refería al guaraní–, así como el nombre de Francisco Solano López, hay que borrar de la mente de nuestros compatriotas, para poder regenerar al pueblo todo.*[77]

---

76. Plá, Josefina y Melià, Bartomeu. *Bilingüismo y tercera lengua en el Paraguay*. Asunción: UCA. 1975.
77. Íbid, p. 13.

La idea de que el idioma guaraní frenaba el progreso y el desarrollo del Paraguay hacia la modernidad, estaba emparentada, de cabo a rabo, con la ideología argentina reinante en ese momento, cuyo promotor y animador era el educador y político Domingo Faustino Sarmiento.

Dentro de esta ideología estaban emparentados todos los pro anglosajones que ansiaban una especie de nuevo país, bajo el auspicio del Banco de Londres, la casa Baring Brothers y la banca Rothschild, los que, una vez acabada la guerra, empezaron a ganar dinero en el Paraguay.

Asimismo, no hace falta matizar en demasía los gestos y las conductas políticas con respecto al idioma guaraní. Veamos un ejemplo:

> «El desprecio de los hombres del nuevo Gobierno provisional se pone en evidencia en las actas del Congreso Constitucional de 1870. Cuando el representante de Paraguarí presentó la moción de que se permitiera a los miembros del Congreso hablar en guaraní, si así lo deseaban, la respuesta fue la "hilaridad general", y la moción "fue combatida enérgicamente por los diputados" (…), que pidieron no tan solo su rechazo, sino que se prohibiera terminantemente que en lo sucesivo fuese promovido el asunto. La asamblea, por mayoría de las dos terceras partes de sus miembros, votó por el rechazo, en los términos propuestos.»[78]

Por su parte, en el plano educativo, Manuel Domínguez, en 1894, "denunció al guaraní como el gran enemigo del progreso cultural del Paraguay",[79]

En muy poco tiempo, los regeneracionistas habían olvidado que las madres paraguayas, arrodilladas en Acosta Ñu, recogían las ceni-

78. Melià, Bartomeu. *La lengua Guaraní del Paraguay,* p. 170.
79. Íbid, p. 170.

zas de sus hijos y se lamentaban en guaraní. Habían olvidado que esas tierras rematadas daban cobijo a miles de héroes anónimos que murieron en nombre de la patria. Esta ideología que desprecia y persigue lo autóctono, sin embargo, consigue tierras para los ingleses. La misma tierra donde habían combatido miles y miles de paraguayos –entre ellos niños–, ahora es ocupada por extranjeros.[80]

De esta fuente regeneracionista nace el desprecio sistemático que el guaraní todavía en la actualidad soporta. Durante décadas se escuchó a docentes e intelectuales repetir, una y otra vez, que la lengua guaraní entorpece de por vida. Muchos adultos mayores todavía lo consideran un problema. Y debe de ser.

¿Se imaginan ustedes vivir en un entorno donde el guaraní hablante era visto y catalogado como un degradado moral y candidato a la más excelsa y laureada ignorancia?

Difícilmente podríamos salir ilesos de semejante situación.

La misión de los regeneracionistas era ofertar la salvación a los pobres condenados "guarangos". La lengua del pueblo, una vez más, se vio obligada a ocultarse en el monte y en la clandestinidad.

La ideología regeneracionista ha tenido fervientes defensores; de ahí que en la sociedad paraguaya todavía hay escuelas, colegios e institutos donde el guaraní es considerado una peste. Todavía hay foros en los que se debate si el guaraní es una lengua beneficiosa o simplemente un resabio de nuestro pasado salvaje y primitivo. Aún existen periódicos que afirman la inutilidad del idioma guaraní.

Y, lo peor, todavía tenemos miedo de hablar en guaraní de manera digna.

---

80. Véase: Miranda, Aníbal. *Los dueños de grandes fortunas*. Asunción: Miranda y Asociados. 2000, pp. 19-27.

Reconstruccionistas

Otra ideología aparece en escena: la *"Reconstruccionista"*.

Esta postura se afianza en base a una de las etapas más gloriosas del Paraguay: el volver a reconstruir el país después del genocidio, el saqueo y la deshonra.

Un grupo de mujeres, ancianos y niños han hecho posible el milagro de la redención. Las *Residentas* hablaban en guaraní, se animaban en guaraní, manifestaban al pueblo herido las esperanzas en guaraní y veían un futuro mejor desde las coordenadas lingüísticas del idioma del pueblo.[81]

La resistencia fue muy difícil. Todos los símbolos, y sobre todo el idioma, seguían siendo perseguidos. Ya dijimos que Sarmiento fue el encargado de revisar el programa escolar, de manera que "la lengua salvaje" quede fuera de él y Paraguay pueda incorporarse de nuevo a "la civilización". Podemos decir, sin miedo a equivocarnos, que Sarmiento ha sido, en gran medida, el gran responsable de que muchos campesinos paraguayos sintieran asco hacia un modelo educativo que pregonaba lo ajeno como nuestro.

Las mujeres experimentaron la persecución tenaz que ha sufrido el idioma, pero lo supieron mantener como el único recurso y tesoro no destruido por la guerra. El Paraguay se reconstruyó gracias al esfuerzo, al "amor" y al "genio de la especie" de nuestras abnegadas paraguayas.

---

81. Véase: Massare de Kostianovsky, Olinda. "La mujer en la historia del Paraguay en la epopeya de 1864-70". En: VV.AA. *Historia paraguaya. Homenaje a la epopeya nacional*. Anuario de la Academia Paraguaya de la Historia. Asunción, Vol. 12. 1967-8, pp. 203-226.

Sin embargo, la gloria se la llevaron los varones, específicamente los políticos.

Un grupo político que se conectaba de alguna manera con el Reconstruccionismo, se adueñó de la denominación, y ha quedado un líder de aquel entonces como el I Reconstructor del Paraguay...; luego vino el II; ojalá no aparezca el III.

Pero aquellas valientes mujeres anónimas siguieron trabajando silenciosamente. El guaraní, como idioma que pinta el mundo y el horizonte de la comprensión, seguía activo.

¿Qué podemos hacer?

Hoy día vivimos tiempos de paz, de cierta libertad, aunque no de prosperidad. La sociedad paraguaya se debate entre una democracia incipiente y una globalización que todavía nos cuesta asumir. En este contexto histórico, el guaraní debe marcar presencia dentro y fuera de la sociedad paraguaya. La globalización de los medios de comunicación debe estar al servicio de la promoción y divulgación de nuestro querido idioma. Eso lo está haciendo en Maguncia un profesor amigo mío. ¿Y nosotros...?

Pero, antes de salir al exterior, debemos fijar la mirada en algunos puntos flojos de nuestra realidad cotidiana.

Una de esas falencias es la falta de una "Academia Nacional de la Lengua Guaraní".[82] No estamos diciendo que nunca hayan existido academias; al contrario, hubo intentos muy dignos de instalar una institución que reglara la política lingüística del idioma guaraní.

82. Sobre el tema hay mucha documentación, especialmente la tesis de licenciatura de Ojeda Ferreira, Christian. "Análisis bibliográfico e historiográfico de la lengua guaraní. Retrospectiva y propuesta". Ateneo de Lengua y Cultura Guaraní. 2005.

Urge una Academia operativa. De lo contrario, el idioma nativo corre el serio riesgo de sucumbir ante la anarquía reinante, en cuanto a reglamentación, innovación y la funesta acción de los fabricantes de diccionarios.

Además, ya es hora de instalar un debate sincero entre todos los obreros del idioma.

Mientras, el guaraní seguirá siendo el idioma más hablado del país. Las universidades europeas y anglosajonas seguirán estudiando el idioma que nunca han podido extinguir. La gente seguirá hablando guaraní en sus lugares de trabajo. Los políticos prometerán el bienestar en guaraní. Los campesinos gritarán su dolor en guaraní.

[El último estudio sobre idiomas en el Paraguay, realizado por la Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC), revela que el guaraní sigue ganando por basureada al español. En el 59% de los hogares es el guaraní la lengua predominante en que se comunican los paraguayos; y si se mira en el cuadro de las zonas rurales, el fenómeno se dispara hasta alcanzar el 82,5%; es decir, el campo no está lejos de ser monolingüe guaraní]

Y aunque ya no estemos en guerra, el guaraní seguirá siendo el idioma de la resistencia y de la identidad. Como muestra, vale un botón:

Ángela Lerena, prestigiosa periodista deportiva de la Argentina, redactó un curioso artículo en el diario *Crítica Argentina.* Lo reproducimos íntegramente, a fin de mostrar la potencia del idioma guaraní y cómo valoran los extranjeros ese hecho.

Eñatendé que yporhá (sic), cuidado que son buenos[83]

«Paraguay, puntero en las Eliminatorias, tiene un arma extrafutbolística que no dudará en usar esta tarde. No es secreta; tampoco nueva: existe desde hace cinco mil años. Se trata del guaraní, el idioma que habla el 90% de la población paraguaya y que los jugadores usan para comunicarse sin que el rival los entienda.

Además de las múltiples señas en código secreto que utilizan para las pelotas detenidas, los paraguayos usan otro truco: prefieren evitar el castellano.

Uno de cada cuatro paraguayos –el 27% de los habitantes– habla solamente guaraní. El equipo que desbancó a Uruguay como tercer grande del continente lo adoptó como idioma oficial de la selección: "Nuestra lengua para el fútbol es el guaraní. Eso crea lazos", dice Roque Santa Cruz, el delantero de Blackburn Rovers, que estará en la cancha hoy, si se recupera de un hematoma en su tobillo izquierdo. "Es algo tan nuestro, que cuando estamos juntos disfrutamos de un modo especial. Nos predispone a ser aguerridos y a establecer relaciones de amistad. Eso nos fortalece como equipo", explica.

Santa Cruz, como sus compañeros, pasa el tiempo de concentración cantando guaranias, canciones folklóricas que recuerdan la Guerra de la Triple Alianza, en la que Paraguay se enfrentó a Brasil, la Argentina y Uruguay, en 1864, y en la que perdió la mitad de su población. "Esa experiencia formó nuestra mentalidad de pujanza, de garra, que trasladamos al fútbol", explica Roque.

De aquella confrontación bélica quedó el apodo en guaraní hacia los argentinos: "kurepíes", por la piel de chancho que usaban los soldados como botas. "El que no salta es kurepí", entonará la hinchada paraguaya en el Monumental.

Lejos de esa rivalidad, los dos argentinos del grupo aprendieron la lengua. Jonathan Santana adoptó la nacionalidad de su madre el año pasado. "Es inevitable hablar guaraní. Yo todavía no lo sé hablar muy bien, pero lo estoy aprendiendo rápidamente, en el poco tiempo que

83. http://www.criticadigital.com.ar/index.php?secc=nota&nid=10369.

compartí con mis compañeros", contó el ex mediocampista de River, que juega en el Wolfsburgo alemán y jamás vivió en Paraguay. El técnico Gerardo Martino, rosarino, con pasado en Newell's, Libertad y Cerro Porteño, también aprendió a hablar en guaraní e incluso lo incorpora en sus charlas técnicas.

Para el Coco y sus players (*ñembosaráiva*), acá va un glosario para esta tarde: *Che-añó* quiere decir "estoy solo", y así piden la pelota Santa Cruz y los delanteros. Los ataques irán acompañados por términos como *eiké* (avanzá) o *embohasá* (pasá la pelota). Cuando alguno de nuestros habilidosos la lleve atada, gritarán *jake, ojó ndejeguí* (cuidado, se escapa). Y si todo falla, en Paraguay tendrán un plan B: *ehevipoê* (tocale el trasero).»

Caldo Ava

> *"La metáfora caníbal, tan frecuente en el mundo moderno, en el sexo y la política, es también una forma de clasificación de lo humano frente a lo no humano, sea divino o bestial, aunque en muchas ocasiones haya sido una forma de burdo etnocentrismo y autojustificación del dominio colonial."*
> Alberto Cardín (escritor y antropólogo asturiano, 1948-1992).

La costumbre de consumir carne humana es conocida como antropofagia. El caníbal *(hombre feroz)*, por su parte, se refiere a un grupo concreto de las Antillas que, en su momento, fue designado con este nombre por Cristóbal Colón. Con el tiempo, ha sido de uso corriente el término caníbal para designar actos de antropofagia. En el tiempo presente, los antropólogos tienden a diferenciar o asignar nociones distintas a ambas palabras. En este apartado hemos optado por usar el término antropofagia, desoyendo a los peritos y gurúes de las culturas.

En la actualidad, las prácticas antropofágicas aún persisten; de tanto en tanto leemos que un apasionado psicópata engulle a algún sumiso voluntario gastronómico.

Los directores de cine y escritores, también periodistas, se han esforzado en recrear la práctica de consumir carne humana. El hecho de sublimar y enfrentar desde la pantalla o las páginas uno de nuestros *"miedos"* por antonomasia, quizá pueda explicarnos el psicoanálisis. Pero en nombre del arte no es bueno olvidar la realidad. Es pertinente recordar que varias fuentes romanas autorizadas, como César, Tácito y Plutarco, dan cuenta de que el sacrificio de prisioneros de guerra era algo común entre las llamadas naciones bárbaras de los límites del mundo grecorromano. Los griegos y los romanos de la Antigüedad clásica tardía, consideraban inmoral todo tipo de sacrificio humano, y les perturbaba que los soldados honestos fueran privados de sus vidas en beneficio de los cultos de pueblos "incivilizados". (Sin embargo, en la siempre evocada Atenas, un filósofo célebre: el Cínico Diógenes, fue acusado de onatista y caníbal; pensaba que la civilización era acólita de la perversión.)

Pero volvamos a nuestra época. En 1994, Andrei Chikatilo, el *"caníbal de Rostov"*, fue ejecutado en una cárcel de la región de Rostov (sur de Rusia) por violar y asesinar a 52 niños y mujeres. Andrei, un ex profesor, declaró haber comido los órganos sexuales de sus víctimas para excitarse. Asimismo, Armin Meiwes, ex sargento del ejército alemán, conocido como el "*caníbal de Rotenburgo"*, se dedicó a buscar por Internet a hombres dispuestos a morir y dejarse comer, en una especie de ritual sangriento. El texto decía: *"Busco joven de entre 18 a 30 años, bien formado, para sacrificarlo"*. No tardó Armin en conseguir un "voluntario". Durante meses Armin ahorró comprar filetes y costillas, pues en su congelador disponía de carne fresca para guiso, asado, estofado o empanada. Cuando se le acabó al alemán el manjar, la Policía lo invitó a que explique la publicación de un nuevo pedido en Internet. Este acontecimiento ha sido muy difundido en el 2003 por toda Europa continental. Condenado a cadena perpetua, intentó sin

éxito que el director Martin Weisz desista de su proyecto *Grimm Love Story*, un polémico y muy comentado filme, basado en los gustos gastronómicos de Armin.

Otro caso digno de recordar es lo acontecido en el 2003, cuando un desconocido artista chino conseguía alcanzar su cuota de efímera fama, al trascender una serie de fotografías suyas a los medios de comunicación internacionales. Las fotografías eran el adelanto de un reportaje sobre la vanguardia artística de Pekín, que la cadena británica *Channel 4* emitía días después. El programa consiguió una notable audiencia de más de un millón de espectadores, además de la publicidad previa que se desencadenó, tras la emisión de algunas de las imágenes del reportaje. Las polémicas fotografías, en las que se centró la discusión, mostraban al artista Zhu Yu mordiendo diversas partes de un feto humano. El documental, titulado "*Beijing Swings*" (Pekín se mueve), presentado por el crítico de arte del periódico *The Sunday Times*, Waldemar Januszczak, seguía la tónica de los reportajes sensacionalistas que ha adoptado dicha cadena británica. Semanas antes, ya se había creado una similar polémica al emitirse, desde la misma cadena, la transmisión de una autopsia en directo. Tal controversia nos recuerda, otra vez, la dificultad de decidir si el arte tiene límites o no. Esta nueva tendencia en el arte chino corresponde al llamado *"shock art"* (arte extremo), pariente cercano de la performance y del happening. Sus creadores, surgidos bajo la censura del régimen comunista chino, ofrecen un arte impactante, cuyo lema es hacer un arte que carezca de cualquier tipo de límites. El artista de 32 años Zhu Yu, natural de la provincia de Sichuan, se dio a conocer en la tercera edición de la Bienal de Shangai, celebrada en abril del 2000, al provocar el pasmo tanto de organizadores como de visitantes, quienes presenciaron cómo en su función *"Obsesión con el sufrimiento"* se zampaba distintos trozos del cuerpo de un feto humano. Como consecuencia, el

Gobierno de la República Popular China, indignado por esta clase de representaciones artísticas, ha prohibido las que muestren un carácter sangriento, erótico o violento; llegando a amenazar con penas de entre tres y diez años a los que se atrevan a transgredir el impuesto código ético.[84]

Pero la antropofagia también ha seducido a otros gremios, ¿mendigos?

Una de las referencias literarias más conocidas es el manifiesto irónico de Jonathan Swift (1667-1745), titulado *Una modesta proposición,* en el cual, de forma irónica, denunciaba la existencia de niños mendigando por las calles de Dublín. Y como solución a los niños que no pueden ser mantenidos por sus padres, Swift proponía criarlos hasta la edad de un año, que es la edad en la que el bebé sólo necesita alimentarse de leche materna, para después ser vendidos como alimento, puesto que "*un tierno niño sano y bien criado constituye, al año de edad, el alimento más delicioso, nutritivo y saludable, ya sea estofado, asado, al horno o hervido; y no dudo que servirá igualmente en un fricasé o en un ragout*". Pudiendo el Gobierno, entonces, despreocuparse de los niños pobres irlandeses…

Casi 300 años después de la irónica propuesta de Swift, Vázquez Montalbán publica[85] una pintoresca descripción de un juicio a un antropófago perteneciente a una tribu africana. En la obra de Montalbán aparece la lista de las preferencias del personaje antropófago Ebuka:

Entrantes: Tripas de español y española (a partes iguales), al estilo del mondongo del barrio de Triana.

84. Vigo, Daniel. "Caníbales o hambrientos de arte". En: *Babab,* N.° 18, 2003. Véase también: "Mendigos de Recife comen carne humana que hallan en vertederos". En: El Mundo, 20 de abril de 1994. La nota en el periódico español es de Emilio M. Lacave.

85. VV.AA. *La próxima luna*. Barcelona: Tanagra, 1990.

Riñones de ciudadano británico, a ser posible esposo consorte de especialista en urología.

Platos de fondo: Solomillo de aduanero francés al *foc-demi-cru* de abadesa del Perigord; *Brochette* de azafata griega aromatizada con salvia de la isla de Skorpios.

Salchichas blancas de carne molida de agente de cambio y bolsa de Munich, con patatas criadas en las proximidades de cementerios de minorías étnicas.

Tanto a Swift como a Montalbán, lo sucedido en el Brasil podría suponer una bofetada al esfuerzo de la imaginación, o en todo caso la traición de la realidad. O, mejor dicho, la traición de la miseria humana en detrimento de la divina inspiración.

En Olinda (*parte histórica de la capital del estado de Pernambuco, Brasil*) surgió la denuncia de que gran parte de los dos mil mendigos que viven en los cincuenta mil metros cuadrados del principal vertedero de basuras de la ciudad de Recife, estaban alimentándose de restos de seres humanos que allí encontraban, a falta de otra cosa que llevarse a la boca. Los planteamientos de esta situación son tan demoledoramente conscientes y tan pudorosos, que sólo se producen, como en este caso, bajo una amenaza drástica y traumática: el hambre. La comunicación con las culturas primitivas, los exotismos del pasado y los del presente, se entremezclan así con nuestras propias realidades primitivas, permitiéndonos vislumbrar la aterradora humanidad. Ana Paula Jóter (secretaria de Salud de Olinda en aquel entonces) fue quien oficialmente reconoció que, realmente, los mendigos estaban comiendo pedazos de cuerpos humanos, "vísceras, fetos, pechos, y hasta piernas y brazos".[86]

86. "Caníbales o hambrientos…"

Pero la antropofagia también es rebeldía. No olvidemos a Oswald de Andrade y su polémico *Manifiesto Antropofágico* (1928). Gracias al influjo de Tarsila do Amaral, y bajo el liderazgo de Andrade, se funda el Club de Antropofagia junto con la *Revista de Antropofagia*, en la que se publica el mencionado *Manifiesto Antropofágico.*

El texto, irónico por doquier, dispara sus dardos en contra del eurocentrismo y de sus prejuicios. La antropofagia posibilitaría la instauración de un proceso crítico, donde la cultura brasileña se sacudiría de su tutelaje europeo. Para Andrade, ese mote de "salvaje" que los europeos adjudicaron al hombre americano permitirá –culturalmente hablando– engullir, criticar y digerir las formas importadas, para producir algo genuino, propio. Andrade insistía en superar esa relación modelo/copia que durante tantos siglos caracterizó al arte americano.

En síntesis, ese salvajismo encarnado en la antropofagia sería la virtud primordial para inaugurar un tiempo nuevo, cuyo espíritu innovador daría paso a una gran revolución cultural.

Ahora bien, después de ver someramente una serie de acontecimientos y situaciones, no sin antes recordar a Hannibal Lecter y otros personajes de ficción, pasemos directamente a referirnos al núcleo de este trabajo: los guaraníes y su gusto por la carne humana.[87]

Staden y otros testigos

Hans Staden, un marino alemán que naufragó en la costa del Brasil a principios del siglo XVI, pasó más de nueve meses en un

87. Advertimos al lector que una buena investigación sobre el tema es el artículo de Chase-Sardi, Miguel. "Avaporu. Algunas fuentes para el estudio de la antropofagia guaraní". En: *Revista del Ateneo Paraguayo.* N.º 3. Asunción.1964. (Separata).

poblado Tupinamba (etnia de los *Tupí-Guaraní* en la actual costa brasileña). Antes de escapar y retornar a Europa, vio con sus propios ojos la tortura ritual y el desmembramiento de prisioneros de guerra, así como la cocción, distribución y consumo de su carne.

Una de las obras que recogen las experiencias de Staden lleva por título: *La verdadera historia de las gentes caníbales salvajes, desnudas y feroces,* y está traducida a varios idiomas.[88]

Antes de analizar los motivos de la supuesta antropofagia entre los guaraníes, sería interesante tener en cuenta el planteamiento del famoso antropólogo Marvin Harris, quien aborda con sutileza la problemática de la autenticidad de la descripción de Staden.

Nos cuenta Harris[89] que el antropólogo William Arens, en su popular libro *The Man-Eating Myth*,[90] afirma que el relato de Staden es un cuento descomunal. Arens expone tres argumentos para desacreditar la historia de Staden:

- Staden no pudo haber traducido literalmente las palabras de sus apresadores desde el primer día de su cautiverio, puesto que no hablaba tupí-guaraní.
- Staden reconstruyó los actos de canibalismo, con detalles imposiblemente precisos, nueve años después de la pretendida realización de tales actos.

---

88. Staden, Hans. *Vera historia y descripción de un país de salvajes y desnudas y feroces gentes devoradoras de hombres, situado en el nuevo mundo América*. Buenos Aires: Coni. 1944.
——. *Duas Viagens ao Brasil. Arrojadas Aventuras no Século XVI entre Antropófagos do Novo Mundo*. São Paulo: Sociedade Hans Staden, 1942
——. *The True History of His Captivity 1557*. Nueva Cork: Robert McBride and Co. 1929
89. Harris, Marvin. *Bueno para Comer*. Madrid: Alianza. 1994, pp. 230-233.
90. Arens, William. *The Man-Eating Myth*. Nueva York: Oxford University Press. 1979.

- Staden se valió de la ayuda de Juan Dryander, médico alemán, para falsificar el manuscrito.

Donald Forsyth[91] salió al paso de las opiniones de Arens y refutó sus afirmaciones.

Forsyth analizó minuciosamente el viaje y las circunstancias en que Staden llegó a las costas del Brasil. Reproducimos parte de su análisis.

Staden fue miembro de la expedición dirigida por el capitán español Diego de Sanabria, que zarpó de Sevilla en la primavera de 1549. Dos de los tres barcos de la expedición fondearon en un puerto brasileño próximo a la actual Florianópolis. El mayor de los navíos se hundió en el puerto. Durante dos años, Staden y sus compañeros de naufragio sobrevivieron trocando los restos del naufragio por comida con los indígenas de habla tupí-guaraní. Cuando los restos se agotaron, los supervivientes se dividieron en dos grupos. El grupo de Staden partió con la embarcación más pequeña rumbo al norte, a lo largo de la costa. Después de otro naufragio, Staden y sus compañeros alcanzaron la colonia portuguesa de San Vicente –precursor colonial del actual puerto de Santos–, en enero de 1553. El año siguiente, Staden trabajó de artillero para los portugueses y se mantuvo en estrecho contacto por lo menos con un nativo de habla tupí-guaraní, a quien él describía como su "esclavo" y que lo acompañaba de cacería.

Además, conocía bien a las otras personas de habla tupí-guaraní que residían en la colonia portuguesa.

En enero de 1554, Staden fue capturado por un grupo de tupinambas, durante un ataque sorpresa. Los Tupinamba se lo llevaron a

91. Forsyth, Donald. "The Beninnigs of Brazilian Antropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism". En: *Journal of Antropological Research*. N.º 39, pp. 147-78. ——. "Three Cheers for Hans Staden: The Case for Brasilian Cannibalism" En: *Ethnohistory*, N.º 32, pp. 17-36.

su poblado, donde pasó los nueve meses siguientes, bajo el temor constante de ser asesinado y devorado. En septiembre de 1554 escapó de sus apresadores y se dirigió a la costa, siendo rescatado por un barco francés. La nave atracó en Honfleur, Normandía, hacia el 20 de febrero de 1555. Al llegar a su Marburgo natal, en Alemania, Staden solicitó rápidamente la ayuda del doctor Juan Dryander, distinguido erudito y amigo de la familia. El motivo de que recurriera a Dryander se desprende con claridad de lo que afirma éste en la Introducción del libro de aquél. Staden quería que alguien de elevada reputación le sirviese de testigo de carácter y avalase su relato:

> "... conozco al padre del autor hace más de cincuenta años (pues nacimos en el mismo estado de Wetter, donde fuimos educados), como hombre que tanto en su tierra natal como en Homberg, es considerado franco, devoto y valiente, que estudió las buenas artes…
>
> ... no cabe duda de que Staden cuenta y escribe con exactitud y fidelidad su historia y su viaje, no de oídas, sino a partir de la propia experiencia, y sin falsedad; tampoco pretende obtener de esta manera la gloria ni la fama, sino únicamente la gloria divina, alabando y agradeciendo los favores recibidos, y su liberación."

El libro de Staden se terminó, a más tardar, en diciembre de 1556, menos de dos años después de su regreso a Europa y menos de tres años desde la fecha de su captura, aunque en realidad no se publicó hasta comienzos de 1557. Forsyth ha comprobado todos los hechos, fechas y nombres principales, mediante referencias cruzadas a individuos concretos que, según Staden, se encontraban en determinados lugares, en tales o cuales fechas. Con arreglo a este estudio, queda claro que Staden, además de alemán, hablaba español y portugués, y que tuvo suficientes oportunidades, durante los cinco años (de 1549 a 1554) que precedieron a su captura, para haber aprendido tupí-guaraní; que no tardó nueve

años en poner sus experiencias por escrito, sino dos como máximo, y que solicitó y recibió la ayuda de Dryander, no para inventar y embellecer una descomunal mentira, sino para asegurar al lector de su piedad y honestidad.[92]

Zanjada la cuestión sobre la fidelidad del relato, podemos recurrir a otros viajeros, misioneros y aventureros que presenciaron acontecimientos similares a lo relatado por Staden.

Los misioneros jesuitas nos han legado cientos de páginas (informes, cartas) dando fe de la práctica de antropofagia entre los Tupí-Guaraní. Tenemos el caso del padre José de Anchieta, quien dominaba lo suficiente el idioma de los Tupí-Guaraní. Prueba de ello es la composición de la primera Gramática Guaraní. Anchieta dijo lo siguiente sobre el canibalismo:

> "Si capturan a cuatro o cinco enemigos suyos, regresan (inmediatamente a su poblado) para devorarlos en un gran festín…, tal que ni siquiera las uñas (de los prisioneros) se desperdician. Toda su vida estarán orgullosos de esta victoria singular. Hasta los prisioneros sienten que se les trata de forma noble y excelente, y piden una muerte gloriosa, a su modo de ver las cosas, pues dicen que sólo los cobardes y los débiles mueren y son enterrados, y deben soportar el peso de la tierra, que ellos creen pesada en extremo."[93]

Otros padres jesuitas que dejaron testimonios de antropofagia son: Juan de Azpilicueta Navarro (escribió sobre sus experiencias con los aborígenes de San Salvador - 1549) y Antonio Blázquez (Tupinamba -1557).

92. Íbid. p. 232.
93. Íbid. p. 232.

¿Existió la antropofagia entre los guaraníes?

Disponemos de una extensa bibliografía donde se da cuenta de la existencia de la antropofagia entre los guaraníes. Ya hemos citado a Staden y a algunos jesuitas; ahora precisamos y reproducimos parte de lo relatado por Álvar Núñez Cabeza de Vaca, específicamente sobre los guaraníes.

> "Esta es una gente y generación que se llaman guaraníes; son labradores, que siembran dos veces en el año maíz, y asimismo siembran cazabi… comen carne humana, así de indios, de sus enemigos, con quienes tienen guerra, como de cristianos; y aun ellos mismos se comen unos a otros."[94]

Con respecto a la lucha de los aborígenes contra los evangelizadores, disponemos de una nutrida bibliografía; en ella se pueden vislumbrar algunos pasajes que nos dan la certeza de que la antropofagia era una práctica entre los guaraníes. Citamos algunos escritos.

> "… El cacique-shamán antropófago Guyravera, aliado con Ararundi y Checabi, quien se consideraba supremo jefe del Guayvera y el primero de los shamanes, y daba sus oráculos examinando el cadáver de los magos, se opuso tenazmente a los jesuitas."[95]

> "… Guyravera, aunque fue posteriormente bautizado, volvió a recurrir a las prácticas avaporu-antropofágicas y murió asesinado. Una cosa se ganó con su conversión, y fue que ocasionó la de muchos antro-

94. Núñez Cabeza de Vaca, Álvar. *Naufragios y comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe. 1971, p. 107.

95. Techo, Nicolás del. *Historia de la Provincia del Paraguay*. Vol. III. Madrid. 1897, p. 364. Citado por Perasso, José A. *Ava Guyra Kambi.* Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos. 1986, p. 25.

pófagos, quienes no se desdeñaban de hacer lo que su jefe había hecho."[96]

"… El cacique Suruba, tan apegado a las costumbres de sus antepasados como enemigo del cristianismo y de los misioneros, se opuso a la conversión de los Tayati, pero, asesinado y devorado por Tayaoba, su propio gentío buscó apoyo en los misioneros y se fundó el pueblo de la Encarnación."[97]

Perasso se refiere en un artículo[98] al culto de los huesos entre los Guayra y lo relaciona con el ritual avaporu-antropofágico, en el que se trituraban y dispersaban los mismos en las sementeras Koy, para asegurar el crecimiento del avati (maíz).

Por su parte, Dionisio González Torres, en su obra *Cultura Guaraní*, dedica un apartado a la antropofagia entre los guaraníes. González Torres afirma que los guaraníes y otros pueblos realizaban la antropofagia ritual y lucían, como signo de guerrero valiente, el trofeo de la cabellera escalpelada resecada: escalp-cabellera de enemigos muertos en lucha o tomados prisioneros.[99]

González T. se refiere además a la descripción minuciosa que ha dado Jean de Lery de la antropofagia ritual.[100]

"… Al prisionero caído en el combate lo ataban por la cintura con una cuerda de algodón o yvira: la musurana, lo exponían y paseaban por la aldea; llegados al lugar del sacrificio, estiraban fuertemente la

96. Íbid. p. 26.
97. Íbíd.
98. Perasso, José A. "El culto guaraní de los Huesos. Notas preliminares". En: *HOY en la Cultura*. N.º 44, p. 1.
99. González T., Dionisio. *Cultura Guaraní*. Asunción: Litocolor. 1993, p. 168.
100. Lery, Jean de. *Viagen à terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins. 1953. (Biblioteca Histórica Brasileira VII).

> cuerda para que el prisionero quedase inmovilizado. El destinado a ejecutarlo venía revestido y adornado, armado con un gran takape = ibira pema: yvyrape; hablaba al prisionero, lo tentaba y al fin lo ejecutaba con un certero golpe en la cabeza. Se acercaba una mujer que lloraba un momento junto al cadáver, luego era éste descuartizado, hecho pedazos, le sacaban las vísceras y las mujeres de más edad limpiaban las piezas con agua caliente y puestas a asar, el moka'e, para luego ser devoradas. Solía seguir una fiesta con música, danza y abundante ka'u'y (bebida a base de maíz).
>
> El cráneo descarnado era puesto en la punta de una estaca y lucido como trofeo frente a la casa o en la empalizada que rodeaba a la tava."[101]

La preparación de la cabeza escalpelada del enemigo muerto en combate fue descrita por Schmidl: "Cuando ha terminado la batalla y hay entonces tiempo, de día o de noche, toma el indio la cabeza y la desuella cortando en derredor de la frente y de las orejas; desprende la piel con pelo y todo, y la reseca cuidadosamente. Cuando está reseca, la coloca sobre un palo en la puerta de la casa, como recuerdo."[102]

El mismo Bertoni admite, de manera "parcial", la antropofagia entre algunas naciones guaraníes, pero al mismo tiempo recalca la mala fe de muchos autores con respecto al sentimiento de generalizar dicha práctica. Veamos lo que dice al respecto:

> "… Ciertas acusaciones contra los guaraníes tenían en el Brasil algún fundamento, especialmente *lo que se refería a la antropofagia.* Aun prescindiendo de las exageraciones de Hans Staden, así como de algunas otras en las que cayeron autores antiguos serios, debemos admitir que la bárbara costumbre de sacrificar prisioneros de guerra e ingerir sus carnes, en convites más o menos rituales, existió en algunas naciones

101. *Cultura Guaraní,* op. cit., p. 168.
102. Schmidl, Ulrico. *Viaje al Río de la Plata.* 2ª ed. Buenos Aires: EMECE. 1945. Citado por González, Dionisio. *Cultura Guaraní,* p. 169.

> guaraníes –o cuando menos, guaranizantes– de ese gran país. Con eso había más que lo suficiente para que la odiosa acusación general de antropofagia habitual y verdadera (con fines alimentares) fuese mantenida para todas las naciones, sin distinción, y frecuentemente llevada hasta la última consecuencia."[103]

Bertoni ha sido criticado por muchos antropólogos por su romanticismo, esto es, su poca objetividad a la hora de analizar científicamente los datos.

Chase-Sardi considera que "algunas de las elucubraciones de Bertoni son invento de un apasionado anarquista, enamorado de una etnia en la que encontró concretadas sus teorías e ideales, y pretendió describirlos como el Herrenvolk (raza superior), así como lo afirmara Herber Baldus. Bertoni fue un gran naturalista, pero como antropólogo cayó en un romanticismo que le impidió objetividad científica."[104]

El mismo Chase-Sardi hace referencia a la antropofagia e incluso presenta los grabados del libro de Staden. Puntualmente se refiere en estos términos sobre la antropofagia:

> "Cuando no hacían la guerra –*se refiere a los guaraníes*– contra etnias distintas, con el fundamental fin de proveerse de prisioneros para el ritual antropofágico, combatían entre las propias aldeas *Tupí-Guaraní,* llevando cautivos para comerlos, lo que provocaba una seguidilla de venganzas."[105]

Chase-Sardi sostiene que la antropofagia entre los guaraníes no era exclusivamente de carácter religioso. Considera más bien una

103. Bertoni, Moisés. *Civilización y Etnología Guaraní. Parte I: Etnología.* Alto Paraná: Ex Silvis. 1922, p. 88.
104. Sardi-Chase, Miguel. "La Prehistoria". En: VV.AA. *Crónica Histórica Ilustrada del Paraguay*. Tomo I. Buenos Aires: Distribuidora Quevedo. 1997, pp. 29-30.
105. Íbid. p. 30.

necesidad de carácter ecológico, es decir, sostiene que la selva tropical y el tipo de horticultura no proporcionan las suficientes proteínas necesarias.

Otros autores como Porzecanski[106] han estudiado con detalle la práctica de la antropofagia entre los guaraníes.

Melià, por su parte, se ha referido a la carta que en su momento ha escrito el padre José Anchieta. En ella el citado padre hace referencia a la antropofagia entre los guaraníes. Melià analiza y propone tres posibles *explicaciones* a la práctica de la antropofagia entre los guaraníes.[107] Nosotros también analizaremos las posibles razones, pero en algunos puntos nos distanciamos de Melià y en otros coincidimos.

¿Por qué se comían los guaraníes a sus enemigos?

Después de ver someramente una serie de relatos y notas, y de transcribir pareceres concernientes a la antropofagia de los guaraníes, es importante plantearse la pregunta:

¿Por qué dicha práctica? La respuesta podría ser dada desde tres coordenadas distintas:

Razón ecológica,
Razón religiosa,
Razón bélica.

Razón ecológica: Dentro de esta posición encontramos a Chase-Sardi, quien considera que la antropofagia es producto de la falta de proteínas necesarias para la subsistencia.

106. Porzecanski, Teresa. *Curanderos y Caníbales*. Montevideo: Luis Retta. Editor. 1991.
107. Melià, Bartomeu. *José de Anchieta Etnógrafo de la Antropofagia*. Coimbra: Fundación Eng. Antonio de Almeida. 2000, p. 203 y ss.

Sin embargo, el mismo Chase-Sardi considera que al plantear una teoría de carácter ecológico, se podría caer en un reduccionismo, y lo admite con razón. Existen otros estudios de antropólogos que van en esta misma línea. Véase la obra de Ortiz de Montellano[108] con respecto a los Aztecas.

Ahora bien, si queremos aceptar la teoría insinuada por Chase-Sardi y Montellano para explicar y dar razones de la antropofagia, debemos tener en cuenta algunas cuestiones puntuales.

Montalto[109] se refiere a la abundancia de alimentos de que los guaraníes disponían. En varios pasajes de su obra da cuenta de la generosidad de la tierra y de la variedad de alimentos que el entorno proveía a los mismos, vale la pena citar algunos de los párrafos:

> "El guaraní, sujeto a un régimen de vida en común, con sus fuerzas productivas organizadas, basado en el policultivo de la tierra, que constituía el fundamento de la sociedad, ayudado por la existencia de abundantes animales y vegetales comestibles, tenía condiciones favorables para satisfacer los requerimientos de dicha agrupación humana y hasta contaba con reservas que servirían para el trueque, que en tiempo de paz lo realizaba con las otras tribus".[110]

> "De entre las frutas cultivadas citamos la piña, el pakova (…). De la producción alimentaria cultivada, el maíz y la mandioca constituían la base de los alimentos energéticos; los complementaban el maní y una

108. Ortiz de Montellano, B.R. "Aztec Cannibalism: An Ecological Neccessity?". En: *Science,* N.º 200, pp. 611-617.
——. "Counting Skulls: Comment on the Aztec Cannibalism Theory of Harner-Harris". En: *American Antrophologist*, N.º 85, pp. 403-406. Citado por Harris, en *Bueno para comer.*
109. Montalto, Francisco A. *Panorama de la Realidad Histórica del Paraguay.* Asunción: Edición a cargo del autor. 1967.
110. Íbid., p. 58.

> variedad de porotos, que también formaban parte del grupo de alimentos integrales, completos, de origen vegetal. Constituían sus reservas alimentarias energéticas: el coco, el yataí, el cogollo de la palma, el palmito, el fruto de karaguatá, el güembé, el apepú heé, etc. El pescado era el alimento proteínico básico; lo complementaban gallinas semejantes a la de España y los abundantes animales de caza".[111]

Quizá sea oportuno tener en cuenta que la abundancia de alimentos, que era propia del hábitat de los guaraníes quedó demostrado con el establecimiento del "puerto y casa fuerte" en la comarca de los guaraní (carios). Puede que esto haya sido motivado por varios factores, pero uno de ellos fue justamente la hospitalidad de los carios para con los españoles, y esto no es otra cosa que la provisión de alimentos.

Es cierto que muchos de los expedicionarios de aquel entonces padecieron mucha hambre, hambre aguda, tal como lo expresara el clérigo Luis de Miranda de Villafañe.

Por otro lado, Montalto cita parte de la carta de Luis Ramírez del 10 de julio de 1528.[112] En ella se evidencia lo que pudo haber sido el motivo por el cual los expedicionarios se establecieron en la comarca de los guaraníes:

> «Es entre los guaraníes, radicados en la zona de la Asunción futura, donde encontraron permanentes alimentos y mujeres que les "hazen de comer" con esta mención muy significativa, de que "hasta entonces no se encontraba gente igual».[113]

---

111. Íbid., pp. 62-63.
112. Ramírez, Luis. Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528): Orígenes de lo "real maravilloso" en el Cono Sur. Edición y notas a cargo de Juan Francisco Maura. Col. Textos de la revista *Lemir.* 2007. Edición electrónica: <http://parnaseo.uv.es/lemir/textos/ramirez.pdf>
113. Op. cit., p. 66.

Con todo lo citado, podemos suponer que América era una tierra de abundancia. Tanto en el norte como en el sur las tierras eran muy fértiles, y las lluvias eran muy apropiadas para el cultivo. Por tanto, no es mala idea concluir este apartado desestimando la teoría de que los guaraníes eran antropófagos por falta de alimentos.

Sin embargo, debemos ser muy cuidadosos a la hora de generalizar nuestra posición. Es de tener en cuenta que los Guayakí o Aché Gatu pertenecen a la familia lingüística de los Tupí-Guaraní; éstos –según Clastres– practicaban la antropofagia. ¿Pero cuál era la razón que les movía? Los datos que nos da el etnólogo francés son inequívocos.

El *kyrauwa* tenía un motivo: consumir grasa. De esa forma los Guayakí se acercaban al canon estético preestablecido. Ahora bien, admitir esto como el único motivo es apresurarse. Cuenta Clastres lo difícil que ha sido recoger suficiente información, pues *los antropófagos son siempre los otros.*[114]

Razón religiosa: Muchos estudiosos consideran que la antropofagia ritual era una práctica común entre los guaraníes. Desde el punto de vista religioso, los guaraníes no cuentan con un dios o espíritu superior que les exija sacrificios humanos. Nimuendaju,[115] uno de los grandes estudiosos de la religión guaraní, no hace referencia a ninguna práctica antropofágica relacionada a la religión.

Natalicio González cree poder explicar la antropofagia de los guaraníes haciendo alusión a la concepción peculiar que tenían los guaraníes sobre la reencarnación; dicho sea de paso, es muy peligroso inten-

114. Clastres, Pierre. *Crónica de los Indios Guayaquís*. Barcelona: Alta Fulla. 1986.
115. Nimuendaju, Curt. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo*. Lima: J. Riester. (Ed). 1978. (Centro Amazónico de Antropología y aplicación práctica. Serie Antropológica I.)

tar equiparar la metempsicosis de la tradición *órfica-pitagórica-platónica* con una noción singular de los guaraníes. Ahora bien, con respecto al tema de la antropofagia, González considera que el culto al valor adquirió entre los guaraníes un desarrollo morboso y dio origen a la práctica de la antropofagia religiosa. El valor y otras cualidades del espíritu se transmitían a través de la carne doliente y sufrida del hombre, y por eso devoraban, en sus grandes banquetes rituales, el cuerpo de los enemigos. Mas, como eran benignos –*nótese cómo González gira el sentido*–,[116] como entre ellos nunca se conoció el asesinato, es probable que con la dulcificación de las costumbres y un mayor desarrollo de su cultura, hubiesen terminado por reemplazar la práctica abominable de la antropofagia por algún rito equivalente –*¿se estará refiriendo González al famoso caldo ava?*–, puramente figurado, como acontece en la más elevada de las religiones: en el catolicismo, donde el sacerdote bebe la sangre de Cristo, simbolizada en el vino, y el creyente ingiere la carne de Cristo, transubstanciada en la hostia.[117]

La fundamentación de González no responde a nuestra incógnita; al contrario, complica nuestro intento de esclarecer la razón de la antropofagia.

En primer lugar, debemos notar la gratuita homologación de la comunión cristiana con el evento antropofágico. ¿Acaso los enemigos engordados, descuartizados, asados y consumidos, podrían estar en el mismo plano ontológico que la idea o el acto de la transubstanciación?

Segundo: ¿Por qué no cita González a algún dios o espíritu superior relacionado con dicha práctica?

116. La cursiva es nuestra.
117. González, Natalicio. *Ideología Guaraní*. México: Instituto Indigenista Interamericano. 1958, p. 20.

Tercero: si los guaraníes creían que el valor se transmitía a través de la carne doliente de sus enemigos, ¿por qué no consumían abundante carne de enemigos en el propio campo de batalla?

Tal vez, para intentar escudriñar mejor la razón religiosa, sería conveniente analizar brevemente la noción de sacrificio, y esto en el caso de que la antropofagia forme parte de un ofrecimiento a un ser superior.

> "Un sacrificio es un don ofrecido a los dioses o espíritus. Si ello se ofrece a espíritus o demonios, puede muy bien no pasar de ser una ofrenda para aplacar; mas, diferenciándose un dios de un espíritu, en que el hombre puede entrar en relación personal con aquél, un don ofrecido a un dios, si es aceptado, produce por sí mismo un vínculo entre la divinidad y el orador, de igual manera que la oferta y recepción de un don estable entre dos personas.
> El sacrificio va a menudo seguido del ágape sagrado, en el que, según se cree, los dioses y los hombres festejan juntos, o bien los adoradores participan en la vida y en la energía divina simbolizadas o representadas en la víctima ofrecida. El fin del sacrificio es la comunión. Entre los hombres, en sus relaciones mutuas, la comida en común es el instrumento tanto como la expresión de la amistad".[118]

Si tenemos en cuenta las descripciones de los cronistas (Staden y otros), vislumbramos elementos o, en todo caso, conductas similares a un sacrificio; pero no podemos equiparar la antropofagia de los guaraníes a la de los aztecas por el solo hecho de "compartir en comunidad la comida"; es decir, la cuestión importante está en la finalidad de dicha práctica. Los aztecas tenían sus dioses que les exigían constantemente sacrificios humanos; los escalones de las altas pirámides servían para que los cuerpos rodaran hasta la superficie de la misma.

118. Micklem, Nathaniel. *La Religión*. México: Fondo de Cultura Económica. 1953, p. 174.

Soustelle[119] afirma que la guerra era primordial para suministrar a los dioses sus alimentos; de ahí concluía que la guerra no era, simplemente, un instrumento político: se trataba, sobre todo, de un rito religioso, de una guerra santa.

Ahora bien, ¿podemos considerar que los guaraníes hacían la guerra para saciar su apetito voraz de carne humana o para saciar igualmente el apetito de sus dioses?

Consideramos que esta segunda vía no responde a las características propias de la religión guaraní. No existen evidencias claras para poder sostener que la antropofagia sea de carácter religioso. Por lo tanto, nos vemos obligados a recurrir a la última alternativa.

Razón bélica: Son conocidas la valentía y la gran capacidad de los guaraníes para hacer la guerra. No en vano la mayoría de los estudiosos (antropólogos, etnólogos, historiadores) recalcan esta peculiar característica.

Ahora bien, el planteamiento que sugerimos para explicar la antropofagia entre los guaraníes es el siguiente:

Siguiendo la propuesta de Marvin Harris, podemos suponer que el tratamiento especial que recibía el enemigo capturado, respondía a una razón puntual que luego esbozaremos.

Citamos a Staden:

> "No lo hacen por hambre, sino por gran odio y envidia; y cuando combaten se gritan unos a otros con gran odio. Cuando traen a casa a sus enemigos, las mujeres y los niños los abofetean. Después los adornan con plumas pardas, les cortan las pestañas, danzan alrededor de ellos y los amarran (…) Le dan a cada uno una mujer para cuidarlo y también para tener relación con ella (…) Comienzan los preparativos y

119. Soustelle, Jacques. *Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest.* Stanford: Stanford University Press. 1962. Citado por Harris, en *Bueno para comer.*

preparan las vasijas para pintarlos y manojos de plumas para ser amarrados al palo con que los matan. Señalan el día del sacrificio y convidan a los salvajes de las otras aldeas (…) Llenan todas las vasijas de bebidas y conducen al prisionero a ser sacrificado, una o dos veces por la plaza y danzan alrededor de él. Cuando todos están reunidos, el jefe de la cabaña les da la bienvenida y dice: *"Venir, ayudar a devorar vuestro enemigo".* En el mismo día pintan y adornan el palo (ybyrape) con el que lo matan. Mide una braza de largo y lo untan con una pasta pegajosa. Cuando el palo está preparado con manojo de plumas, lo cuelgan en una cabaña desocupada y cantan alrededor de él toda la noche (…). Sacan al prisionero de la cabaña, derriban a éste, abren espacio, atan la cuerda al cuello y alrededor del cuerpo de la víctima, tirando para los dos lados. Cuando todo esté listo, hacen fuego cerca de los pies del prisionero, que debe ver el fuego. Hecho esto, un hombre toma la clava, se dirige al prisionero y le enseña el garrote. Mientras tanto, el que debe matar al prisionero va con otros catorce o quince y pinta su propio cuerpo de gris, con ceniza. El que debe matar al prisionero toma otra vez la clava y le descarga, gritando, un golpe en la nuca; los sesos saltan y enseguida las mujeres toman el cuerpo lo arrastran hacia el fuego, lo raspan hasta quedar bien blanco y le meten un palito por detrás, para que nada se le escape *(el maestro).* Cuando ya está desollado, un hombre lo toma y le corta las piernas por encima de las rodillas, y también los brazos. Llegan entonces las mujeres, toman los cuatro pedazos y corren alrededor de las cabañas con gran griterío. Después le abren los costados, separan el espaldar de la parte delantera y lo reparten entre sí, pero las mujeres guardan los intestinos, los hierven y del caldo hacen una sopa que se llama Mingau, que ellas y los chicos beben. Comen los intestinos y también la carne de la cabeza; los sesos, la lengua y los demás que tenga, son para las criaturas. Cuando todo está acabado, vuelve cada uno para su casa y lleva consigo su parte. Aquel que ha matado, gana otro nombre y el rey de las cabañas le marca el brazo con el diente de un animal feroz. Cuando cura, se le marca, y ésta es la honra que tiene. Esto vi yo y lo presencié".[120]

120. Staden, Hans, citado por Chase-Sardi. Op. cit., pp. 42-43.

Después de esta larga cita, comencemos a analizar algunos puntos.

En primer lugar, debemos diferenciar muy bien entre lo *ritual como símbolo,* para significar el universo, y lo *ritual como elemento de una religión*. En ese sentido, podemos decir que todo el simbolismo presente a lo largo del relato de Staden responde a un intento de captar la atención de los espectadores, compartir el proceso y la culminación del acto; y, por último, asumir el significado global de la acción, y esto no es otra cosa que una sutil pero efectiva pedagogía.

Cada símbolo particular presente dentro del proceso –*rito*–, tiende a configurarse dentro de una simbología mucho más amplia, con la única intención de ofrecer un significado sistemático y acabado de la realidad. Levy-Straus considera que la mentalidad *"primitiva"* es diferente a la mentalidad científica, porque su finalidad reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo –y no sólo una comprensión general, sino total.

Ahora bien, la clave para entender la antropofagia ritual de los guaraníes podría girar en torno a una pedagogía para la guerra. El hecho de capturar al enemigo, llevarlo a la aldea, engordarlo y exponerlo, podría sugerirnos como todo un "*acontecimiento*". Piénsese en la posibilidad que tienen los mayores de instruir, por medio de esta práctica, a los menores acerca de la crueldad de la guerra, sobre la temeridad y la valentía, y sobre todo dejar un mensaje claro a los potenciales guerreros: *miren bien lo que les puede suceder si alguna vez caen en manos del enemigo*. Es cierto que los guaraníes creían beber la valentía del prisionero al consumir su carne, y esto nos da la razón cuando decimos que la antropofagia estimula la comprensión de la guerra y la ferocidad humana; además instruye a presenciar en vivo y en directo un espectáculo digno de "recordar".

El prisionero es una pieza valiosa por la cual el grupo ha arriesgado literalmente la vida. Pero, en general, no hay modo de integrarlo en el grupo; y puesto que no pueden devolverlo al enemigo, deben matarlo. La lección comienza con el desarrollo de una serie de actos específicos que darán el sentido total a la antropofagia. La contemplación y el placer de observar a personas heridas, quemadas y desmembradas, puede que formen parte de la naturaleza humana; pero lo evidente es prestar atención, con detalles, a los sonidos excepcionales, como la sangre que mana de las heridas, los gritos agudos y los aullidos. La cuestión central no radica en disfrutar instintivamente del sufrimiento ajeno, sino en tener la capacidad de aprender a disfrutar y captar el símbolo de la práctica.

Comprender todo esto significa minimizar el estigma que se ha ceñido sobre los "salvajes". ¿Acaso no son tan perversos y deplorables los asesinatos y torturas que llevan a cabo los soldados y terroristas de todos los tiempos? Los primeros matan sin piedad a niños y mujeres inocentes en mercados y lugares públicos; los otros capturan rehenes y, en un preciso y complejo ritual simbólico, decapitan ante las cámaras de televisión al enemigo; todo esto con un claro y significativo mensaje. Nuestra supuesta civilización todavía no ha podido evitar la matanza y el sufrimiento de millones de seres humanos. La política egoísta del FMI es mucho peor y perversa que la compleja y simbólica antropofagia de los guaraníes. Los soldados del imperio disfrutan de las fotos tomadas en las cárceles de Irak, donde la tortura y el vilipendio se han inmortalizado para la posteridad. Quizás hoy nos revuelva el estómago la antropofagia; ojalá en un futuro no muy lejano, la prepotencia y la "*desgracia a la carta*" sean rechazadas por todos los habitantes de este mundo.

Cerramos este apartado con una cita de Montaigne, quien, al enterarse de las críticas y los comentarios de los civilizados sobre la práctica de antropofagia de los Tupinamba, escribió cuanto sigue:

"No me preocupa tanto que nos fijemos en la horrible barbarie de tales actos, sino más bien que, mientras enjuiciamos correctamente sus errores, seamos tan ciegos con nosotros mismos. Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que a uno muerto (esto se refiere a un francés que había cortado un trozo del cuerpo de su enemigo y se lo había comido en público), descoyuntar en el potro y torturar el cuerpo de un hombre todavía lleno de sensibilidad, asarlo en trozos y echarlo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y despedacen (cosa que no sólo hemos leído, sino que hemos presenciado recientemente, y no entre enemigos ancestrales, sino entre vecinos y conciudadanos; lo que es peor, so color de piedad y religión), que asarlo y comerlo una vez que ha caído muerto (…). Podemos, por consiguiente, llamar bárbaras a esas gentes (tupinambas) con respecto a las leyes de la razón, pero no con respecto a nosotros, que las sobrepasamos en todas las clases de barbarie".[121]

121. Montaigne, Michel. *The Essay of Montaigne.* Nueva York: Oxford University Press. 1927. Citado por Harris en *Bueno para comer*, p. 243.

Bioética

Bio-ética(s)

> *Un puente que permita al hombre unir la ética con la biología y que le permita sobrevivir a las amenazas que implica el desarrollo técnico.*
> VAN. R. POTTER (oncólogo estadounidense, 1911-2001).

Toda disciplina académica, sea científica o no, delimita su campo de estudio fijando su nombre (su *designatio*). Tal es el caso de la Bioética, esta disciplina –otros dirán que es ciencia– relativamente joven, que ha acaparado la atención de varios gremios: médicos, filósofos, juristas, teólogos, etc., se han reunido y siguen reuniéndose en congresos, jornadas y debates.

El momento constitutivo. Las tres fuentes de la Bioética

A pesar de la novedad que representa esta disciplina, debemos considerar, en este mismo orden de cosas, que la inmensa bibliografía producida desborda a cualquier estudioso o interesado en ella. La avidez con que se tratan los temas bioéticos queda patente con la creciente institucionalización de los mismos. Centros, asociaciones,

instituciones, observatorios, fundaciones, sociedades, están operando bajo un mismo denominador común: la Bioética.

De ahí el interés de remontar el origen al momento en que el campo de la Bioética comienza a desarrollarse en torno a la *designatio* con la que hoy la conocemos. Es necesario, sin duda, rastrear la génesis de la Bioética remontándonos a tiempos lejanos y a culturas antiquísimas. Sin embargo, desde el punto de vista de la conciencia bioética y su *designatio*, sólo podemos hablar de tal disciplina a partir del último tercio del siglo XX. Nunca antes se pudo cristalizar esa conciencia bioética –dice Gustavo Bueno–, que no fue posible ni en tiempos de Hipócrates ni en tiempos de Galton.[122]

La Bioética nace en los EE.UU y en Europa, donde confluyen diversos factores que hacen perentoria la necesidad de encontrar respuestas satisfactorias a los problemas que plantean los progresos biomédicos y tecnológicos. En primer lugar, las posibilidades de los investigadores de disponer de medios adecuados para la investigación básica o la aplicación práctica de nuevas tecnologías. En segundo lugar, la preocupación social creciente de los derechos de los pacientes. Y, finalmente, el papel de los medios de comunicación en la difusión de estos progresos y posibilidades de futuro, que, como es lógico, despertaron el interés colectivo, con sus expectativas y temores, y los consiguientes debates, con amplia repercusión pública.

Muchos nombres aparecen en la todavía confusa y poco ordenada historia de la Bioética. Aun así, trataremos de rescatar algunos de

122. Cabría, no obstante, referirnos a una cierta arqueología del saber bioético: la *Embriología Sagrada,* de Francisco Cangiamila, escrita en 1758, y la *Embriología Sagrada,* de Riesco Le Grand, publicada en 1849. Estas dos obras podrían considerarse como antecedentes lejanos de temas bioéticos, que en su momento se conocían como Embriología Sagrada. Véase: Bueno, Gustavo. *¿Qué es la Bioética?* Oviedo: Pentalfa, 2002.

esos nombres y acontecimientos, antes de entrar a referirnos al pionero y padre de la Bioética.

Según Francés Abel, la década 1960-70 fue jalonada por una serie de encuentros de científicos que, desde su perspectiva, analizaron la evolución de las ciencias biológicas y médicas, pronosticando las ventajas de los descubrimientos y, al mismo tiempo, la ambigüedad de los mismos desde la perspectiva del progreso humano. Estos encuentros se caracterizaron, al principio, por su carácter científico reduccionista, si bien poco a poco fueron incorporando a algunos teólogos y filósofos, que ayudaron a crear el fecundo trasfondo de donde nacería el lenguaje bioético. Los títulos de estos encuentros ofrecen, por sí solos, los problemas que preocupaban a los médicos de esta década: "Great Issues of Conscience in Modern Medicine" (Dormouth College, Hannover, New Hampshire, septiembre 8-10, 1960); "Man and his Future" (Londres, Ontario, 27-30, 1962).

Algunos de estos encuentros fueron denominados como *Nobel Conferences*, por la afluencia como oradores de científicos que habían alcanzado tan alta distinción. Una de estas, la que trató el tema de "Genetics and the Future of Man". Fue aquí donde Paul Ransey, profesor de Religión en la Princeton University, dio una conferencia que podría considerarse como la primera en recibir el nombre de Bioética, al analizar los hechos científicos confrontándolos con los principios y valores.

Otra *Nobel Conference* trató el tema "Human Mind", donde el teólogo protestante James Gustafson preparó también el terreno sobre el que florecería la vocación bioética de algunos de sus alumnos, como Leroy Walters, primer asociado del Kennedy Institute; o Albert. R. Jonsen, cuya evolución desde la teología y la filosofía moral hacia la Bioética ha descrito detalladamente en su libro *The Birth of Bioethics*. Ambos, junto con Daniel Callahan y Robert Veatch, pueden considerarse paradigmáticos, por su evolución personal –desde la teología al

diálogo bioético– del perfil de los primeros bioeticistas americanos. Otras reuniones, como la del Reed College, Portland, el 12 de marzo de 1966, sobre "Santity of Life", abrieron el controvertido tema de las discusiones sobre el aborto en los EEUU. En esta conferencia entró con una importante contribución el pensador Abraham Kaplan, primer filósofo que como tal se incorporó al diálogo bioético.

No podemos olvidar la aportación de la Universidad de Texas, el Houston Medical Center, donde el Dr. Michael De Bakey y su discípulo Denton Cooley se interesaban por las preguntas fundamentales, como: ¿Quién ha de vivir cuando no todos pueden hacerlo y nadie quiere morir? Organizaron el simposio *Who shall life and who shall die?*, con la presencia de los teólogos Kennet Vaux, Helmut Thielicke, Paul Ramsey, Joseph Fletcher y el jurista Robert Drinan, entre otros.[123]

Después de ver estos acontecimientos y recordar una cantidad no despreciable de científicos e intelectuales importantes, vamos a plantear el problema fundacional de la Bioética.

El problema fundacional de la Bioética. Antecedentes. Precursores. Pioneros. El caso de Van Resselear Potter

¿Qué es lo que empujó a Potter a proponer una nueva forma de encarar las investigaciones y así también una nueva concepción con respecto a la posibilidad de la supervivencia de la especie humana? ¿Por qué Potter? ¿Estuvo solo el oncólogo a la hora de proponer su idea? ¿Qué pasó después? Éste será el tema del que a continuación nos ocuparemos, teniendo siempre en cuenta que algunos teóricos, como Engelhardt, afirman que la génesis de la Bioética está implícitamente en los filósofos griegos, como Platón y Aristóteles. En este trabajo

123. Abel, F. *Bioética. Orígenes, presente y futuro*.Madrid: Mapfre. 2001, pp. 3-4.

seguiremos las directrices de la obra de Gustavo Bueno: *¿Qué es la Bioética?*, y nos limitaremos a tratar el tema de la Bioética a partir de Potter y su visión de la misma, así como algunos pensadores que de cierta manera han inspirado al extinto oncólogo.

Uno de los precursores de la Bioética podría ser el profesor Albert Schweitzer (1875-1965), músico, filósofo, teólogo, médico y misionero (Premio Nobel de la Paz 1952). En 1952, el 20 de octubre, pronunció una conferencia en la Academia Francesa de Ciencias (París), sobre "El problema de la ética en la evolución del pensamiento". En esta ocasión lanzó una idea que posiblemente haya influido en Potter para su formulación de la definición de Bioética. Basta con afirmar que Potter cita varias veces a Schweitzer en su obra *Bioethics Bridge to the Future*. Ideas muy parecidas a la del mencionado Nobel también se pueden interpretar en la formulación de *Bioética Profunda*, propuesta por Potter en 1998.

Para potenciar de alguna manera la posibilidad del influjo de Schweit-zer en Potter, transcribimos parte de la conferencia proferida por el Nobel:

> "Una ética que nos obligue solamente a preocuparnos por los hombres y la sociedad no puede ser significativa. Solamente aquella que es universal y nos obligue a cuidar de todos los seres, nos pone de verdad en contacto con el Universo y la voluntad en ella manifestada".[124]

Sin embargo, podríamos ya afirmar con seguridad que el otro precursor de la Bioética ha sido Aldo Leopold, quien en 1933 escribió en *The Journal Forestry* de los EE.UU, un artículo titulado "Ética de la

124. Schweitzer, A. *Decadência e Regeneração de la cultura.* São Paulo: Melhoramentos. 1964, pp. 165-182.

Conservación". Potter brinda tributo a Leopold en su libro *Global Bioethics: Building on the Leopold* (1988).

Es evidente que Leopold inspiró a Potter a abordar la ética desde la visión ecológica, aunque, como veremos más adelante, la visión de Potter no se puede delimitar a una simple defensa del ecosistema.

Pasemos ahora a ver algunas afirmaciones hechas por Aldo Leopold en su obra *Ética de la Tierra*:

> "Las obligaciones no tienen sentido sin conciencia, y el problema a que nos enfrentamos es una extensión de la conciencia social de las personas para con la Tierra".[125].
>
> "La ética de la Tierra simplemente amplía las fronteras de la comunidad para incluir no sólo el agua, las plantas y los animales, sino colectivamente: la Tierra. Esto parece simple: nosotros ya cantamos nuestro amor y nuestra obligación para con la Tierra de libertad y lugar de los valientes. Sin más, quién o qué es lo que propiamente amamos".[126]

Empecemos ahora a rastrear la labor del oncólogo estadounidense Van Resselear Potter, pionero del término Bioética, muchas veces también considerado "Padre de la Bioética". Con respecto a si se le puede atribuir dicha paternidad a Potter, no debemos olvidar la controversia surgida al respecto. André Hellengers se presentó en el escenario exigiendo potestad sobre el término. Por ello, quizá ayude ver detalladamente cómo y por qué Potter acuñó el término.

Para este fin, recurrimos a un artículo firmado por el mismo Potter, donde éste afirma:

---

125. Leopold, Aldo. *A Sand Country Almanac, and Sketches and there*. Nueva York: Oxford. 1989, p. 245.
126. Íbid., p. 204.

> "La Bioética Puente comenzó realmente en el año 1962, cuando fui invitado a exponer como ex alumno egresado en la Universidad del Estado de Dakota del Sur. La escuela es una de las Universidades por Concesión de Tierras, y la ocasión era la Celebración del Centenario de la Inauguración del Sistema de Concesión de Tierras mediante la firma de la Ley Merril, a manos de Abraham Lincoln, en el año 1862. Si bien yo era conocido por mis 22 años en la investigación del cáncer, decidí que la ocasión exigía algo más filosófico".[127]

Así nos cuenta Potter cómo se inclinó a tratar un tema que siempre había tenido en mente. Tal vez esta inquietud haya sido engendrada por un artículo de Margaret Mead, publicado por *Science* en 1957: "Towards more vivid utopias" (Hacia utopías más vivas). En dicho artículo la ilustre antropóloga sostenía que en la Universidad deberían existir "cátedras sobre el futuro". Veamos lo que Potter expresó en aquella exposición del año 62:

> "Me decidí a hablar sobre algo que siempre me había interesado, pero que nunca había expresado […] era el cuestionamiento del progreso y hacia dónde van llevando a la cultura occidental todos los avances materialistas propios de la ciencia y la tecnología. Expresé mis ideas de lo que, de acuerdo a mi punto de vista, se transformó en la misión de la bioética: un intento por responder a la pregunta que encara la humanidad: ¿Qué tipo de futuro tenemos por delante?; y ¿tenemos alguna opción?".[128]

A partir de esta conferencia podemos sospechar sus reflexiones posteriores. Después de exteriorizar sus preocupaciones, Potter asu-

127. Potter, Van Resselear. "Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda". En: *Cuadernos de Bioética del Programa Regional de Bioética*. Edición digital disponible en www.165.158.1.110/spanish/hdp/PRB/pot.htm, p. 3.
128. Íbid., p. 3.

me el desafío y crea en la Universidad de Wisconsin un comité interdisciplinario sobre el futuro del hombre. Por cuenta de este comité, y con la firma de otros miembros, escribió un artículo sobre el sentido y la función de la Universidad. En el mismo afirmaba que los Gobiernos están tan ocupados con los problemas diarios que no logran ni siquiera plantearse la cuestión de qué se tiene que hacer para asegurarse el futuro de la especie. ¿Quién tiene que hacerlo, si no la Universidad? Quería llevar la interrogante a todo el cuerpo docente universitario y a la opinión pública.[129]

El artículo fue publicado en *Science*, en marzo de 1970. Llamaba a los universitarios a cumplir su responsabilidad primaria por la supervivencia y la calidad de vida en el futuro, reaccionando a la concepción de la finalidad de la Universidad, que consiste en la búsqueda de la verdad. En esa intervención programada en *Science*, Potter afirmaba que la Universidad tiene que ser el lugar de una búsqueda de la verdad orientada hacia el futuro, transmitir a las siguientes generaciones no sólo el conocimiento, sino también juicios de valor significativos. Afirmaba que, frente al futuro es necesario asumir una posición humilde. Puesto que ningún individuo conoce los criterios más apropiados para juzgar las acciones orientadas al futuro, tenemos que estar dispuestos a superar los límites de la disciplina, a ejercitar y soportar las críticas, a desarrollar acercamientos y soluciones pluralistas basándonos en grupos interdisciplinarios.

Dentro de ese perímetro se debe inscribir la noción de una Bioética, como "puente hacia el futuro": esto lo señalaba en su libro publicado en 1971.

---

129. Spisanti, Sandro. "Bioética Global o la Sabiduría para Sobrevivir". En: *Cuadernos de Bioética del Programa Regional de Bioética*, op. cit., p. 3.

Se puede tener en cuenta otro artículo aparecido en el año 1970, y que se cita con mucha frecuencia: "Bioethics. The Science of Survival", publicado en la revista *Perspectives in Biology and Medicine;*[130] es aquí donde la palabra Bioética aparece por primera vez en su sentido absoluto.

> "Se utiliza la palabra puente, ya que la Bioética era vista como una nueva disciplina que forjaría una unión entre la ciencia y las humanidades; o, con mayor precisión, un puente entre la ciencia biológica y la ética; por consiguiente: Bio-ética".[131]

Sobre el objetivo o la finalidad de esta nueva disciplina dice lo siguiente:

> "Sin embargo, no era más que sólo un medio para un fin. La finalidad u objetivo, o visión primaria, tenía como propósito caracterizar la Bioética como otro puente, es decir, como un puente hacia el futuro; y, en efecto, *Bioethics: A Bridge to the Future* fue el título de mi primer libro sobre este tema, en el año 1971".[132]

Con su nueva disciplina, Potter sostenía una teoría, que podríamos llamar "la teoría original de la Bioética": "Era la intuición de que señalaba la supervivencia de gran alcance de la especie humana, en una civilización decente y sustentable, que requería del desarrollo y del mantenimiento de un sistema ético". ¿Y cómo es o debe ser tal sistema? Potter responde así:

---

130. Potter, Van Resselear. "Bioethics. The Science of Survival". En: *Persp. Biol. Med.,* 14. 1970, pp. 127-153.
131. *Bioética Puente, Bioética Global...,* op. cit., p. 2.
132. Íbid., p. 2.

> "Tal sistema es la Bioética Global, basada en intuiciones y razonamientos sustentados en el conocimiento empírico proveniente de todas las ciencias, pero en especial del conocimiento biológico".[133]

Transcribimos la definición de bioética de su obra *Global Bioethics Building on the Leopold Legacy*:

> "La Bioética es la combinación de la Biología con los conocimientos humanísticos diversos, constituyendo una ciencia que establece un sistema de prioridades médicas y ambientales para la supervivencia aceptable".[134]

Podemos decir, entonces, que la clave de la bioética potteriana es la supervivencia de la especie humana, a partir de la segunda mitad del siglo XX; y, por supuesto, teniendo en cuenta todos los avances tecnocientíficos que de alguna manera están puestos al servicio de la especie humana, como así también los que amenazan con extinguirla.

Potter estructura su bioética en tres etapas. La primera es la Bioética Puente; la segunda, la Bioética Global; y la tercera, la Bioética Profunda.

Sobre esta estructura de las tres etapas Potter nos dice lo siguiente: "El concepto de Bioética Puente fue la primera etapa en el pensamiento bioético. La segunda etapa fue la idea de Bioética Global, como una moralidad en expansión, que resultaría de la construcción de un Puente entre la ética médica y la ética medioambiental. El reconocimiento, en la década de los noventa, de una serie de dilemas éticos ha llevado a reconocer también que un puente entre la ética médica y la

133. Íbid., p. 3.
134. Potter, Van Resselear.*Global Bioethics Building on the Leopold Legacy*. East Langing: Michigan State University Press. 1988, p. 18.

ética medioambiental no es suficiente. Todas las especialidades éticas necesitan ser ampliadas de sus problemas de corto plazo a sus obligaciones de largo plazo".[135]

La idea de Bioética Profunda fue concebida por el profesor Peter J. Whitehouse, de la *Case Western Reserve University,* en Cleveland, Ohio. Según dice Potter, Whitehouse vio la Bioética Profunda como una dimensión que pone a prueba la Bioética de manera más profunda que el empirismo puro, mientras motiva las distinciones más efusivas entre lo bueno y lo malo, las que son fácilmente cuantificables.

En una conferencia realizada en Tokio (Japón), entre los días 4-7 de noviembre de 1998, Potter presenta –en vídeo– en el II Congreso Mundial de Bioética la siguiente definición, que la caracteriza como Bioética Profunda: (…) como una nueva ciencia que combina humildad, responsabilidad y una competencia interdisciplinar intercultural y que potencializa la dirección hacia las Humanidades.[136]

¿Podemos decir, entonces, después de ver la forma en que se articulan las tres etapas de la Bioética, que el último tramo, o el más importante, es la Bioética Profunda? Según Potter, no. Como ejemplo, veamos lo que dice en una parte de su artículo:

> "El alcance de las interacciones cambiará con el tiempo y espero que las generaciones futuras puedan ser motivadas o desarrollar cerebros que mejoren el potencial humano para una cooperación global, bioéticamente integrada y más inteligente. La Ciencia genética es muy importante como para dejarla sólo en manos de los científicos. Ahora, yendo más allá de la filosofía de la profundidad, según la idea de la Bioética Profunda, necesitamos ampliar la Bioética. Para obtener mayor amplitud, debemos volver al concepto de la Bioética Global."[137]

135. Op. cit., *Bioética Puente, Bioética Global,...*, p. 7.
136. Texto publicado en "El Mundo de Salud". São Paulo. 1998, pp. 370-374.
137. Íbid., p. 8.

Claramente notamos cómo se puede dar una articulación flexible, lo que simplemente significaría que las tres etapas de la Bioética forman parte de un todo, aunque no separable, sí articulado.

Potter ansiaba que la Bioética tuviera un alcance global, amplitud de temas y apertura hacia nuevos desafíos y soluciones.

Pero no siempre los deseos se institucionalizan. Potter entrevió que los médicos fraccionaban considerablemente la idea primaria de Bioética. En muchos pasajes de su artículo hace referencia a ese distanciamiento y a la desvirtuación del cometido original. Es cierto que la Bioética Puente se extiende en otra fase llamada la Global, para desembocar en la Profunda, como ya dijimos un todo articulado, y es en este punto donde Potter ve que los bioeticistas médicos se alejan. Dice al respecto:

> "La Bioética Global insiste en que los eticistas médicos consideren el significado original de la bioética y que entiendan sus pensamientos y actividades a las cuestiones de salud pública a nivel mundial. Los eticistas médicos están obligados a considerar no sólo las decisiones clínicas cotidianas, sino también las consecuencias a largo plazo de las acciones que recomendaron o que dejaron de considerar. Una ética médica reconstruida sería vinculada, así, a una ética mediombiental de largo plazo y a sus orientaciones de corto plazo; y se uniría a ésta para conformar la segunda fase de la bioética puente, llamada Bioética Global, un sistema cuya misión es la definición y también desarrollo a largo plazo."[138]
>
> «El significado original de la palabra bioética fue explotado y redefinido por el público y por los médicos especialistas en ética; y ahora es visto ampliamente como una ética clínica. Decidí llamar la atención a esta dicotomía entre mi visión para la bioética y la de los eticistas médicos, cuando me dirigí a los miembros de la Asociación Estadouni-

138. Íbid, p. 3.

> dense de Investigación del Cáncer, en mi Cuenta Presidencial, en 1975, en la conferencia llamada "Humildad con Responsabilidad, una Bioética para los Oncólogos".»[139]

Sin embargo, reconoce Potter que uno de los que no pasaron por alto la visión de la bioética como un "Puente hacia el Futuro" fue el profesor George Kieffer, de la Universidad de Lions. Kieffer concordó con sus premisas, y las utilizó como base para su libro *Bioethics, a Textbook of Issues*, 1979.[140]

Sobre Kieffer, Potter dice lo siguiente:

> "George Kieffer citó mi libro de 1971 (*Bioethics: A bridge to the Future*) de manera extensiva y fue considerablemente más allá. Su libro debería ser leído por todos aquellos que valoran el establecimiento mundial de la Bioética como un deber absoluto para abrir un puente hacia el futuro."[141]

¿Se puede decir, entonces, que poca gente escuchó a Potter? Lo que se puede decir es que la Bioética que se ha cultivado y desarrollado en estos tres decenios no tiene nada en común con el programa trazado por el pionero. Basta con tener en cuenta la crítica que hace Potter a la definición dada por LeRoy Walters. En 1978, en su libro *Sobre la Bioética*, dice éste:

> "La Bioética es la rama de la ética aplicada que estudia las prácticas y los desarrollos en los campos biomédicos".[142]

---

139. Íbid., p. 4.
140. Kieffer, G. F. *Bioética.* Madrid: Ed. Alhambra. 1983 (Ed. española de Enrique Sánchez Monge).
141. *Bioética Puente*, op. cit., p. 4.
142. Walters, Le Roy, en: Beauchamp, Tom L. y Walters, LeRoy. *Contemporary Issues in Bioethics.* Citado por Potter en *Bioética Puente, Bioética Global, …*, p. 5.

Potter responde a la misma arguyendo:

> «Esta definición ignora la visión de 1971 correspondiente a *Bioética, un puente hacia el futuro,* y la charla en el año 1975 "Humildad con responsabilidad: Una Bioética para los oncólogos".»[143]

Sin embargo, a pesar de las denuncias de Potter, la Bioética se fue acrecentando, quizá no en la forma que soñaba el pionero, pero rápidamente se fue haciendo poderosa y ganando espacio en los planos académico y popular. En la actualidad han florecido cientos de asociaciones, comités, cátedras y en especial materiales sobre la Bioética. También es bueno recordar que ha sido muy bien "explotada" (ya lo había denunciado Potter). Nos referimos solamente al plano académico-intelectual, y no al plano estrictamente económico. Cientos de maestrías son ofrecidas por instituciones, bajo direcciones de "expertos", para la formación de nuevos "expertos". Por si esto fuera poco, muchos especialistas prestan su servicio a quien lo necesite (Estado, instituciones privadas, organismos internacionales), para la resolución de dilemas bioéticos. No obstante, sea como fuere, la Bioética está de moda, por lo que debemos seguir investigando.

Llegado a este punto, y después de recorrer brevemente la Bioética potteriana, conviene mirar hacia los otros precursores que sí han logrado institucionalizar la disciplina.

James Drane expone, en su artículo *Origen y evolución de la Bioética en los EEUU*, lo difícil de precisar el origen de la Bioética como disciplina:

> "Es difícil señalar con exactitud el origen de un período histórico, un movimiento cultural o hasta una disciplina académica. La mayoría

143. *Bioética Puente, Bioética Global, …* p. 5.

> de las veces los comienzos están demasiado lejos y acaban perdiéndose en el pasado. Incluso cuando todavía no han pasado muchos años desde el inicio de algo nuevo, los acontecimientos que le dieron origen pueden ser diversos, y distinguir un primer paso es siempre problemático. Hablar del origen de la Bioética significa inevitablemente especular".[144]

Utilizando el entramado sociológico de la creación de una disciplina, que lleva aparejados especialistas, instituciones y actividades, hemos de seguir por esa vía. Sin embargo, de alguna manera, al iniciar el trabajo y tratar de rastrear a los precursores, ya lo estábamos haciendo. Al inicio hablábamos sobre la doble paternidad de la disciplina. Por ello, es importante ahora dar lugar a una exposición de este autor y tratar de ver en qué consistió su labor.

André Hellengers, obstetra holandés que trabajaba en la Universidad de Georgetown, como profesor de Obstetricia, dio en 1972 los primeros pasos para crear un Centro de Bioética. Se denominó inicialmente "Instituto José y Rosa Kennedy para el estudio de la reproducción humana y la bioética". Cuando en 1979 fallece Hellengers, el Instituto cambia de nombre por el de "Instituto Kennedy de Ética". Es de gran valor recordar que este Instituto es muy importante dentro de la disciplina de la Bioética.

El *Kennedy Institute*, que adoptó un modelo universitario, desarrolló el *Centro Nacional de Referencia de Literatura Bioética*, que pronto se convirtió en la mejor biblioteca del mundo sobre esta nueva disciplina en plena expansión. Sus académicos, que provenían de muchas disciplinas diferentes, trabajaban en forma más o menos indepen-

144. Drane, J. *Origen y evolución de la Bioética en los EEUU*. Disponible en www.uchile.cl/doc/biohis.htm

diente y actuaban como profesores, en un programa de Doctorado en Bioética, en la Universidad de Georgetown. Uno de los primeros miembros, Warren Reich (teólogo católico), preparó la *Enciclopedia de Bioética*, que pronto se convirtió en una fuente de referencia de primer plano. Otro de sus miembros, LeRoy Walters, un académico protestante, inició la publicación anual de una "Bibliografía de Bioética" y desarrolló *Bioethics Line*, una base de datos accesible *on line*. Como ejemplo adicional tenemos a Francesc Abel –jesuita, doctor en medicina– quien realizó su tesis doctoral sobre fisiología fetal en los EEUU y mayoritariamente en el *Instituto Kennedy*.

Siguiendo con los acontecimientos que gestaron la Bioética, debemos tener en cuenta que, hacia los años 70, Daniel Callahan crea el *Hasting Center*. En éste los académicos se reunían para trabajar, tanto en forma independiente como en grupo, en el desarrollo de recomendaciones políticas y monográficas, y que siguen influyendo en las respuestas del Gobierno, directa o indirectamente. El *Hasting Center Report*, revista de Bioética fundada en 1971, publica artículos sobre los problemas éticos en la medicina, las ciencias de la vida y las profesiones. Fue la primera revista de Bioética y sigue siendo la más importante en este campo.

Como vemos, la Bioética tiene doble paternidad. Los derechos de acuñación del término son propiedad, sin ninguna duda, de Potter. Sin embargo, problemática distinta resulta la clara intención de presentar otra alternativa. Podemos incluso hablar de que Hellengers presenta una nueva refundación bioética. Y aunque debemos reconocer a Potter como el pionero del término, es importante aclarar los matices que dieron a este término tanto Potter como Hellengers.

Sobre las concepciones del primero ya hemos tratado ampliamente. No obstante, podemos resumir diciendo que el pionero imaginó una disciplina antropocéntrica –se centraba en la supervivencia

humana– más que biocéntrica –en torno a la supervivencia de toda la biosfera–. Tal es así que afirmaba que el objetivo último de la nueva disciplina era no sólo enriquecer las vidas humanas, sino prolongar la supervivencia de la especie.

Para Hellengers, sin embargo, la Bioética debería incentivarse no a través de grandes publicaciones, sino estimulando el diálogo mediante conversaciones y escritos. Se puede decir que también entendió su misión como un puente –una persona puente entre la medicina, la filosofía y la ética–, suscitando el interés de los profesionales de la ética en los problemas biológicos. De esta manera creó el primer centro universitario dedicado a esta nueva disciplina. Este legado de Hellengers es el que se ha impuesto en los últimos 30 años, viniendo a ser un revitalizado estudio de la ética médica.

Aunque Potter haya expresado su decepción porque consideraba que la línea que estaba siguiendo la Bioética era muy parcial, por lo cual reivindicaba su visión más amplia, de todas formas podemos decir que enfatiza los aspectos sociales de la Bioética, en tanto que Hellengers enfoca la relación interpersonal médico-enfermo.

Mencionamos también a David Roy, otro pionero de la Bioética, fundador del *Centre de Bioétique de Researches Cliniques,* de Montreal, Canadá. Publica *Les Cahiers de Bioétique*, y desde 1985 dirige la revista *Journal of Palliativa Care*.

A partir de aquí, cabe preguntarnos por los acontecimientos que intervinieron en el nacimiento de la moderna Bioética. Enrique Iañez detalla cuanto sigue:[145]

145. Iañez, Enrique. *Introducción a la Bioética.* Disponible en www.ugr.es/~ianez/Biotecnologia/bioetica.htm. pp. 2-4.

- Para muchos autores, el nacimiento de la Bioética (aunque todavía no se le daba ese nombre) ocurrió en 1962, cuando en Seattle (Estado de Washington) se decidió crear un comité de legos (no médicos) para decidir qué pacientes tenían preferencias para beneficiarse de la entonces reciente máquina de hemodiálisis. La pregunta subyacente era: ¿Por qué un avance médico debería crear una nueva discriminación médica? ¿Quién y cómo elegían a los candidatos? La novedad estribaba precisamente en que las respuestas a estos interrogantes no recaían sobre los médicos, sino sobre una representación de la comunidad.
- Aunque el Código de Nuremberg[146] (1948) había tratado por primera vez el tema de la experimentación en humanos, en los años 60 se tomó conciencia de que, incluso en una sociedad democrática, la misma investigación biomédica sobre sujetos humanos planteaba una gran cantidad de problemas que había que enfocar adecuadamente. En 1972 se divulga el caso "Tuskegee",[147] un estudio hasta entonces secreto, en el que 400 individuos de raza negra habían dejado de ser tratados contra la sífilis (a pesar de que ya existían tratamientos) con el objeto de estudiar la evolución "natural" de la enfermedad. El Congreso de los EEUU establece la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos en el Campo de las Ciencias Biomédicas y del Comportamiento. En 1978 esta Comisión publica el llamado *Informe Belmont*,[148]

146. Es interesante el resumen de dicho Código en: *De la vida a la muerte*. Ed. de David C. Thomasma y Thomasink Kushner. Cambridge 1999, pp. 284-285.
147. Íbid., p. 287.
148. Existe una versión castellana de dicho Informe, publicada por el Ministerio de Sanidad y Consumo en 1990: *Ensayos clínicos en España (1981-1988)*. Monografías Técnicas, 17, Anexo 4, Madrid.

con directrices para la protección de los individuos que participen como sujetos de experimentación en Biomedicina, basadas en los principios de autonomía, beneficencia y justicia.

– A partir de 1967, con los primeros trasplantes de corazón, se plantea el problema de cómo definir la muerte clínica. En 1968, la Facultad de Medicina de la Universidad de Harvard publica un artículo en que plantea el nuevo criterio basado en la muerte cerebral.
– A su vez, esto conectaba con algunos dramáticos casos de coma irreversible, lo que animó el debate sobre la eutanasia y el derecho a la propia muerte. En 1975, Karen Ann Quinlan[149] entra en coma irreversible y queda en estado vegetativo persistente. Los padres piden que la desconecten del respirador artificial para que pueda morir en paz. Tras una denegación judicial, hay un recurso, en el que el Tribunal Supremo de Nueva Jersey autoriza la desconexión, sobre la base del derecho a una muerte digna y en paz. Se reconocía por primera vez que la propia tecnología de soporte vital planteaba la cuestión sobre la eticidad o no de mantener en estado vegetativo a individuos que nunca volverán a tener una vida consciente. Una de las recomendaciones del Tribunal Supremo que intervino en el caso Quinlan fue que los hospitales creasen *Comités de Ética*,[150] capaces de enfrentarse

149. Véase: Núñez Paz, Miguel Ángel. *Historia del Derecho a Morir*. Oviedo: Fórum.1999, pp. 109-110.

150. Es importante ver el artículo "Funciones y limitaciones de las Comisiones de Bioética", de Ascensión Cambrón Infante; en: *Bioética, Derecho y Sociedad*, trabajo coordinado por María Casado. Madrid: Ed. Trotta. 1998, pp. 75-106.

a este tipo de conflictos. Surgieron directrices sobre la reanimación, sobre el empleo o no de tratamientos costosos para mantener con vida a recién nacidos con graves anomalías, etc.

Uno de los factores principales en la transición hacia la Bioética fue la crisis del concepto paternalista de beneficencia médica, heredado de la tradición hipocrática. El médico ya no puede imponerse (siquiera benévolamente) al paciente, sino que éste ha de ser informado, para que pueda ejercer sus irrenunciables derechos de autonomía y pueda conceder el consentimiento a los tratamientos.

A pesar de que esto sea así y de alguna manera esté dado, es importante destacar que, aunque el concepto y el proceder paternalistas se hayan desterrado, existen otros inconvenientes a la hora de decidirse el paciente. Ejemplo: la utilización de terminología muy técnica, que impide que la información logre su objetivo.[151]

En 1973, se promulga en EEUU la *Carta de los Derechos del Enfermo*.[152] Las necesidades y preferencias de los pacientes tenían que ser defendidas con fuerza, sobre todo ante una poderosa tecnología, mirada, a veces con suspicacia, y ante las instituciones. La universalización de los servicios sanitarios, en gran parte de los países occidentales, ha obligado a plantearse cómo financiar y distribuir equitativamente unos recursos limitados,[153] y cómo regular el acceso a distintas tecnologías, por parte de los ciudadanos. ¿Cómo se atienden las nece-

151. Sobre estos aspectos, ver el artículo de B. Corcoy "Libertad de Terapia versus Consentimiento". En: *Bioética, Derecho y Sociedad...* pp. 109-172.
152. Véase: D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema. 1998, pp. 174-176.
153. Sobre este punto es interesante ver el artículo "Principios básicos de Bioética", pp. 4-5; en: *Revista Cubana de Enfermería*, Vol. 12, 1 (1996), disponible en http://bug.sld.cu/revistas/enf/vol12

sidades básicas sanitarias de todos los ciudadanos? Pero, ¿qué son necesidades básicas? ¿Cómo se diferencia entre lo accesorio y lo necesario?

En los años recientes, los avances en genética y el desarrollo del *Proyecto Genoma Humano*, en conjunción con las tecnologías reproductivas, están ampliando aún más el campo de la Bioética, obligando a buscar respuestas a nuevos retos, como cuestiones de reproducción asistida y estatus ético del embrión y del feto. ¿Existe un derecho individual a procrear?

Temas como el sondeo genético y sus posibles aplicaciones discriminatorias: derecho a la intimidad genética y a no saber; predisposiciones a enfermedades incurables. Modificación genética de la línea germinal. ¿Es moral mejorar la naturaleza humana? La clonación y el concepto de singularidad individual; derecho a no ser productos de diseño de otros. Cuestiones derivadas de la mercantilización de la vida, por ejemplo patentes biotecnológicas. En este aspecto es sumamente enriquecedora la obra de Jeremy Rifkin.[154]

El autor compara la acción de patentar al fenómeno que se produjo en el siglo XVI; entre otras cosas, expone lo siguiente: "Los genes son el oro verde del siglo de la biotecnología. Las fuerzas políticas y económicas que controlan los recursos genéticos del planeta ejercerán un formidable poder sobre la economía mundial del futuro, justo como en la era industrial el acceso a los combustibles fósiles y los metales valiosos y su control facilitaban el de los mercados mundiales. En los años que vienen, el decreciente acervo genético del planeta va a convertirse en una fuente de creciente valor monetario. Las multinacionales y los Gobiernos están explorando los continentes en busca del

154. Rifkin, Jeremy. *El siglo de la Biotecnología*. Barcelona: Crítica. 1999.

nuevo 'oro verde', con la esperanza de encontrar microbios, plantas, animales y seres humanos con caracteres genéticos raros, que puedan tener en el futuro potencial de mercado. Una vez localizados los caracteres deseados, las compañías biotécnicas los modifican e intentan proteger sus nuevos 'inventos' con patentes. Patentar la vida es el segundo elemento de la nueva matriz operativa del siglo de la biotecnología (la primera matriz es la capacidad de aislar, recombinar e identificar los genes)».[155]

Siguiendo siempre en busca de las huellas primeras de la bioética, aparecen otros como, como Jean Bernard, quien ve el nacimiento de la Bioética no sólo en EEUU, en su obra *La Biología es Ética*. Bernard nos retrata en forma adecuada la problemática suscitada por la tecnología y la necesidad de una postura ética ante esas cuestiones. ¿Dónde empieza la Bioética?, se pregunta Bernard. Luego responde: Tal como ocurre con Homero o con Cristóbal Colón, diversas islas y diversas ciudades o, más exactamente, diversas asignaturas, diversas metodologías, diversas circunstancias, disputan la gloria de haber dado nacimiento a la Bioética. Coloquios internacionales, consagrados a los Derechos Humanos, a las amenazas, a los daños sometidos, a las protecciones posibles, consideraron y analizaron algunas cuestiones integradas, hoy en día, a la Bioética. Tales fueron, después de Nuremberg (1947), los de Helsinki (1964), de Tokio, de Manila (1980). Los magistrados y los políticos se interrogaban. Los médicos y los biólogos también. Interrogantes durante un largo tiempo dispersos, que,poco a poco se ordenaron.

Además, por lo citado por Bernard, es justo mencionar el coloquio de Asilomar, en 1975, y el primer congreso del Movimiento Inter-

155. Íbid., p. 50.

nacional de la Responsabilidad Científica, en París, en 1976. Otros, como el español Javier Sádaba y Laín Entralgo, sostienen posiciones distintas. Véase el caso del primero: "No hablaríamos de Bioética si antes no hubiese surgido la Biotecnología; es decir, un conjunto de procedimientos técnicos que se adentran en los sistemas biológicos. La Bioética, en suma, ha surgido del empujón sufrido desde la biociencia".[156]

Las afirmaciones de Sádaba en gran medida son correctas, pero debemos admitir que no es el único motivo por el cual la Bioética ha surgido. Como hemos visto, varias son las causas y razones por las que se gestó y desarrolló la Bioética. Creo que tratar de encuadrar la génesis de la misma en una sola causa es criticable. Algunos de los elementos cruciales para que se haya podido configurar la Bioética fueron los cambios operados en el concepto de *salud*[157] y la *práctica*.

> "... Nos referimos al nuevo concepto de salud, tal como se concibe en distintos cuerpos normativos médicos y en el sentido del bien jurídico protegido en los delitos de lesiones, que ya no se regulan como delitos contra la integridad corporal, sino como delitos contra la sanidad".[158]

Laín Entralgo concreta en 4 rasgos la situación actual de la Medicina:

1. Su extrema tecnificación instrumental y una peculiar actitud

156. Sádaba, Javier. *Diccionario de Ética*. Barcelona: Ed. Planeta. 1997, pp. 41-42.
157. Según las "Normas de Deontología", del 21 de mayo de 1979, del Consejo General de Colegios Oficiales de Médicos, en su artículo 7.1, la salud "no es sólo la ausencia de enfermedad, sino también el conjunto de condiciones físicas, psíquicas y sociales que permiten, de una manera libre y responsable, el desarrollo de la personalidad en toda su plenitud". En el mismo sentido se expresa el artículo I.1 del Proyecto de Código de Deontología, del Consejo de Colegios de Médicos de Cataluña, de 1997.
158. Casado, María. *Bioética, Derecho y Sociedad*. Madrid: Ed. Trotta. 1998, p. 111.

del médico ante ella.
2. La creciente colectivización de la asistencia médica en todos los países del Globo.
3. La personalización del enfermo en cuanto tal y, como consecuencia, la resuelta penetración de la noción de persona en el cuerpo de la patología científica.
4. La prevención de la enfermedad, la promoción de la salud y el problema de si es técnicamente posible una mejora de la naturaleza humana.[159]

Rastreando siempre el nacimiento de la Bioética y sus causas, encontramos el planteamiento de Marciano Vidal:

> "Durante mucho tiempo los problemas morales de la biomedicina han estado orientados y regulados básicamente por dos instancias: la moral religiosa y los códigos deontológicos. No es justo ni exacto dejar de reconocer si estas dos instancias juegan un papel decisivo en la historia de la ética de la biomedicina. Tampoco es signo de madurez científica proscribir como espurias toda referencia religiosa o toda codificación deontológica en relación con la ética actual de la vida humana".[160]

Por último, apuntamos que la Bioética es producto específico de una cultura y que su momento germinal acaeció en un punto de desarrollo del liberalismo individualista norteamericano, que le fue favorable bajo el impacto de desarrollos tecnológicos impensables en otras latitudes y en un clima de descubrimientos de actos y prácticas no compatibles con la imagen que de sí misma tenía la sociedad norteamericana. Su tarea de desmitificación, denuncia, compromiso, que podría haber compartido con las ciencias sociales cuando combativamente invadieron el reducto de lo médico, se convirtió en un papel

159. Laín Entralgo, Pedro. *Medicinal actual*. Madrid: Ed. Alianza. 1973, p. 31.
160. Vidal, Marciano. *Bioética.* Madrid: Ed. Tecnos. 1989, p. 17.

regulatorio de mediación entre intereses expertos e intereses profanos en el campo de la salud. Esta mediación provino de la teología moral y de la filosofía, las que, revitalizadas por hechos, se convirtieron en herramientas de trabajo. Debe notarse que fueron, ante todo, teólogos protestantes[161], los que contribuyeron al desarrollo en la hora prima, y que todo el debate causado por lo bioético estuviera acompañado por una cobertura periodística espectacular. Los casos públicos, lo fueron porque se hicieron públicos.

Con una amalgama de hechos y situaciones, la Bioética se ha ganado un lugar importantísimo a lo largo y a lo ancho del planeta, aunque debemos admitir que con matices y fundamentaciones diversos, de ahí que lo más sensato sea hablar de *bioéticas*, es decir, de bioética adjetivada.

161. Entre los años 1950 y 1970, varios ideólogos americanos replantearon el progreso tecnocientífico, principalmente el protestante Joseph Fletcher, autor de *Moral and Medicine*; del metodista Paul Ramsey, autor de *The patient as person*; y del católico Richard McCormick. Hacia los años 70 fueron fundados dos centros importantísimos: el Hasting Center, por el filósofo católico Daniel Callaham, y el Kennedy Institute del cual el teólogo menonita Leroy Walters fue el primer director. El creador fue André Hellengers (1972).

Bioética Guaraní[162]

Una buena forma de testar una ciudad es saber qué se come, cómo se trabaja en ella, cómo se ama y cómo se muere.
ALBERT CAMUS (escritor y filósofo francés, 1913-1960)

En este apartado vamos a esbozar algunas ideas en torno a una propuesta bioética, cuya característica principal se denota en el apellido; algo así como un capullito de una planta cuyo apellido es *guaraní*.

162. Al gran *pensador-cerrajero* Francisco Fukuyama no le agradan los ***capullitos floridos*** en tantas plantas.
Sí le causan un sobrecogimiento exultante las ***carretas***, esa larga caravana de carretas que viajan hacia la ciudad. Claro. El pensamiento único se aferra a la idea de una verdad canónica. La diversidad, el acervo de pareceres, los capullos, etc., simplemente, no tienen razón de ser.
Cuando el prójimo se torna arrogante y despreciativo, las flores no son bonitas, son malezas. ¿Por qué? Porque el disminuido tiene la obligación moral de aprender y dejarse instruir a costa de dejar de ser él; y, sobre todo el admirador de caravanas, siente en sus entrañas una especie de fuerza cuasi divina que le mueve a dictar, configurar y trazar el camino de los menos.
Versión original en: *Pensar en Latinoamérica*. Tudela, A. y Benítez, J. Asunción: Jakembó. 2006.

La primera acotación pasa por advertir que la bioética no tendría –aparentemente– nada que ver con la cultura y el idioma guaraníes. De hecho, los "expertos" saben que la bioética es una disciplina que se consolida en los años de la recuperación social, política, demográfica o tecnológica, luego de la Segunda Guerra Mundial, específicamente en la década de los setenta del siglo pasado.

Entonces, ¿cuál es la razón para hablar hoy de una Bioética Guaraní?

¿Cómo concatenamos una disciplina novedosa con una cultura "salvaje", eutanásica –según algunos autores– y antropófaga?

En primer lugar, al utilizar el adjetivo *guaraní*, esto ayuda a tomar una postura y definir los límites con respecto a esa multiplicidad de bioéticas que existen en el tiempo presente.

Dicho adjetivo no insuflará ninguna energía milenaria y misteriosa a nuestro planteamiento bioético. Es más, desde algunas categorías, nombres y palabras en guaraní, intentaremos sostener una bioética operativa para el Paraguay.[163]

Rastreemos pues, brevemente, la concepción de los guaraníes con respecto a la salud y la enfermedad.

Para el guaraní, la medicina no es un saber especializado independiente de su cosmovisión. Muchos autores consideran que la medicina estaba estrechamente ligada a sus creencias y vivencias religiosas. Personalmente, no comparto esta postura.[164]

163. Zygmund Bauman cree que la única manera posible para llegar a un acuerdo en este mundo agotado es la reconciliación de la humanidad con su propia e incorregible diversidad. *La sociedad sitiada.* Bs. As., FCE, 2008, p. 34

164. Sobre este punto, es conveniente aclarar que estoy preparando una modesta monografía, donde expondré con detalles las razones –y fuentes– para sostener mi disconformidad con la visión preestablecida de eso que llamamos *religiosidad guaraní.*

Los guaraníes, básicamente, se dedicaban a observar y a echar mano de la naturaleza toda, sin necesidad de religarse a un ser superior. Es probable que, a partir de esa materialidad y de esa facticidad, una vez satisfechas ciertas necesidades –que enseguida analizaremos–, buscasen cierta trascendencia, aunque no exactamente un absoluto.

El ***teko porã*** o el ***arandu*** responden justamente a ese ideal de vivir en armonía con la naturaleza y captar sus secretos (leyes), para así usufructuarla de manera más efectiva.

En ese sentido, los guaraníes tenían bien en claro que ser heterótrofos significaba comer a otros seres, miembros de una biocenosis determinada. La salud no puede ser entendida sin asociarla a la comida.

El ***teko piro'y*** no es otra cosa que ese ser fresco, agradable, bien alimentado y bien cuidado. Requisitos necesarios para, luego, poder hablar de una armonía con la comunidad. Esto nos muestra a las claras que no se puede pretender una comunidad armónica en ausencia de comida.

Fogel cita las expresiones de un aborigen:

> "La medicina no puede curar cuando no hay alimento. Cuando uno se medica sin estar alimentado, a menudo, es la propia medicina la que enferma. Está bien que tengamos medicamentos –se refiere a los fármacos nuestros–, pero que también haya comidas, frutas; y sobre todo debe haber tranquilidad. Estar sano significa estar alegre."[165]

De hecho, alegría se dice ***vy'a*** en guaraní. Término aglutinante que asume, por un lado, ***yvy***, tierra; y ***a,*** fruto. Entonces, ***vy'a*** es fruto

165. Fogel, Ramón (Comp.). *El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional*. Asunción. 1993, p. 90 y ss.

de la tierra; es decir, la alegría para el guaraní es sinónimo de abundancia, fertilidad y buena alimentación.

Con respecto a la enfermedad, los guaraníes discriminaban claramente entre un malestar producido por alguna dolencia y el malestar producido por la propia comunidad.

El ***teko asy*** viene a significar un tipo de enfermedad, pero responde o remite a un malestar causado por los individuos en su libre albedrío, al transgredir las normas de la buena vida; los excesos, por ejemplo.

Otro término que designa dolencia o enfermedad es ***Angaipa***. Analizando el vocablo, encontramos cuanto sigue: ***ánga,*** de aliento; ***ai,*** de llaga; y ***pa,*** de todo, completo.

Angaipa no es otra cosa que el *aliento llagado totalmente por ausencia de alimento.* Sin embargo, ***angaipa*** es traducido, en el tiempo presente, como pecado; un claro ejemplo de tergiversación y violencia ideológica.

Con respecto a los medicamentos, podemos decir que hay una variedad muy importante de plantas medicinales que, hasta hoy día, la so-ciedad paraguaya, sin excepción, utiliza en infusiones, mate, tereré, etc.

Remedio en guaraní se dice ***pohã***; de ahí que ***pohãno*** signifique acción de curar. Al analizar ***pohãno,*** encontramos que el término está compuesto por: ***pohã,*** remedio; y ***henói***, llamado. Significando, por tanto, ***pohãno***: *llamar al curandero y curar al enfermo con medicamentos*.

Sin embargo, no todo se cura con plantas. La danza, el *jeroky,* y otras manifestaciones colectivas, tenían como finalidad el curar.

Así, también, es importante destacar que el agua es un elemento que envuelve a toda la cosmovisión guaraní.

Sobre el agua y la salud, los aborígenes ponían especial cuidado en no depredar los bosques y en cuidar los árboles importantes que protegían a las nacientes, los arroyos y ríos.

Un ***ysyry,*** agua que fluye**,** se protege con la vegetación.

La herencia de los guaraníes

¿Hemos heredado algo, como paraguayos, de esos aborígenes que se co-fundieron con los españoles?

¿Existen rasgos de esa cosmovisión en la praxis cotidiana diaria?

¿Determina nuestra forma de administrar el concepto de salud, la influencia guaraní?

La respuesta es afirmativa. De ese choque entre la cultura del hierro y la cultura del maíz, emergió una nación con características, forma de ser y, sobre todo, con problemas muy particulares.

Uno de esos problemas es el tema de la salud. Diógenes de Laercio sostiene que fueron los pitagóricos quienes nos legaron el "saludo", es decir, el deseo de que el otro tenga salud.

En el Paraguay actual, nos saludamos utilizando la siguiente expresión: ***Reiko porã, nde kyra guasu, nde juruhe akói*** (Vives bien, estás gordo, siempre con buen apetito).

Como lo indica Saro Vera, el paraguayo hace su diagnóstico en base a lo que ve.

En contrapartida a lo citado, tenemos el ***piru***, el debilucho. ***Ipiru, inambímante tuicha hese. Ipiru la teju*** (Está escuálido, su oreja es prominente. El lagarto está flaco).

Expresiones como la citada denotan una crisis económica grave. Entonces, la salud está amenazada, pues la comida puede escasear o faltar.

Sin embargo, la sutileza del idioma guaraní confiere la posibilidad de distinguir entre el escuálido y el delgado. El primero, próximo a la muerte; el segundo, a la moda. Se dice: ***Ndaipirúingo, ipo'íntengo. (No está flaco, está delgado)***

El ***po'i*** es la delgadez digna, todavía no degradada.

Asimismo, la gordura se asocia a la juventud y la extrema delgadez quita años.

Karai tuja cha'îmi oiko chugui (Se ha convertido en un viejito arrugado).

Guaiguî rovajepytepami (Viejecita con el rostro hundido).

Tuicha ikyra, karia'y pyahuete jevy oiko chugui (Ha engordado considerablemente, volvió a ser un muchacho joven).

Siguiendo con el criterio de salud de los paraguayos, la palidez es sinónimo de decadencia. El pálido se encaminaría inexorablemente hacia la muerte.

Pero, como era de esperar, el color rosado, el rostro rozagante, es sinónimo de vida. ***Reiko porã, nde rova pytã*** (Vives bien, estás rozagante).

En el Paraguay es común observar en los hogares como una dependencia más de la disposición edilicia, las famosas parrillas o quinchos. El comer carne asada rebasa el simple hecho de alimentarse. No en vano las fiestas sin asado son consideradas algo así como religión sin misterios. Es inconcebible –hoy día– un encuentro sin un asadito de por medio.

Expresiones comunes sobre la cuestión: ***So'o kyra porã*** (Carne bien gorda).

Javy'áta ko'ápe otimbóma hína la so'o (En este lugar hay alegría, la carne ya se está asando).

En el campo, muchos agricultores sostienen que al faltar el rocío y la humedad, el cultivo se resiente (***ysapy***, huellas o marcas de agua), y se patentiza en el raquitismo. Desde la cosmovisión guaraní, lo raquítico es sinónimo de inútil (degradación moral).

Por eso sería muy interesante analizar ciertas expresiones de la lengua guaraní que hoy utilizamos; por ejemplo, ***profesor'i***.

I es un diminutivo que denota inutilidad, desvirtuación o incapacidad.

La buena comida evita ser inútiles y estar discapacitados.

Otra de las manifestaciones o conductas que asumen plenamente lo guaraní, en lo concerniente a la salud, es el uso de las plantas medicinales.

La mayoría de los paraguayos hemos heredado cierta sabiduría con respecto al uso y las propiedades de plantas. Es más, todavía hoy a miles de años, acostumbramos pasear por el barrio buscando ***pohã ñana*** para el ***terere***.

Además, también hemos heredado un cierto complejo de shamán ***gua'u***. Es muy significativo el hecho de preguntar al vecino o al amigo qué ***pohã ñana*** es bueno para tal dolencia (despliegue de conocimientos). Actitud en breve invertida, es decir, el shamán ***gua'u*** recurre al "alguna vez enfermo...", para preguntarle lo mismo que él había recetado.

Esta actitud denota un aspecto fundamental de la cultura guaraní: la reciprocidad.

Ahora bien, con estos datos, podemos decir que lo guaraní todavía pervive en el Paraguay, y muy en concreto en el campo de la salud.

Evidenciamos que una gran mayoría de paraguayos administran el concepto de aquello que llamamos *salud*, desde una visión guaraní.

Sin embargo, nosotros ya no somos guaraníes. Estas tierras han dejado de ser una nación guaranítica, para asumir una organización jurídico-social distinta. Entonces, de una organización tribal pasamos a una organización civil.

Pero, al parecer, esa sociedad jurídicamente organizada se ausenta de tanto en tanto. Al ser así, los paraguayos buscan alternativas válidas para paliar eso que el Estado promete, pero que la realidad niega. La salud es una de esas promesas.

A continuación pasamos a ver, someramente, la situación de la Salud y el problema de la pobreza y la exclusión.

Exclusión y Salud Pública

La situación de la Salud Pública y la distribución de recursos de salud son un tema muy poco estudiado y debatido en el Paraguay.

Si entendemos la pobreza como una situación de insatisfacción de necesidades básicas, que afecta a hogares y a otras unidades de la vida social (colectividades locales, distritos, regiones), la salud, la educación, el acceso a una vivienda, servicio sanitario y acceso a agua potable, son urgencias notorias en el país.

El Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social es la entidad pública encargada de velar por la salud de la población, además de ser la institución que regula las acciones de promoción, prevención y recuperación de la salud, así como el saneamiento ambiental.

A lo largo del país, la estructuración del sistema sanitario se materializa en la presencia de Hospitales, Centros de Salud y Puestos de Salud.

Entre ellos existe una gran diferencia, en cuanto a insumos y a profesionales se refiere.

Lo normal es que un *Hospital* esté medianamente equipado y que esté ubicado en una zona urbana. Por su parte, el *Centro de Salud* está equipado para atender los casos más urgentes; su ubicación se suele dar en los pueblos y municipios.

En tanto que los *Puestos de Salud* podríamos considerar como pequeños botiquines ubicados en las zonas más alejadas y pobres del país.

Areko la che kavaju

El caudillo hace constar que el ocasional enfermo es un fiel y leal militante; por lo tanto, se aconseja a las autoridades sanitarias **(*Ore-Kuete*)** demuestren una atención deferente y, sobre todo, rápida.

Es probable que este ejemplo haya sido cosa del pasado. En el caso de que se haya quedado en el tiempo, sabrán disculparme los protagonistas políticos de este nuevo tiempo. Pero la problemática de la Salud en el Paraguay es tan grande como el mismísimo misterio que rodea a la evaluación de la Reforma Educativa.

Pero sigo pensando que el ***Ore*** actúa de nexo entre un ***Ñande*** con respecto a un ***Ore-Kuete***.

Esta práctica ha sido internalizada en los chips de miles de paraguayos por más de 50 años, significando una politización de todo el ámbito sanitario.

Por todo lo expuesto, tanto cultural como políticamente hablando, una bioética para el Paraguay debe entender y, sobre todo, tener en cuenta la enorme politización de los servicios de Salud Pública y la considerable fuerza de las costumbres y las tradiciones.[166]

Por otro lado, una bioética operativa latinoamericana debe rechazar todo intento de privatización de la seguridad social en la región, y sobre todo en el Paraguay, pues es un riesgo muy grande que corren los más desprotegidos *(**Ñande**)*, con respecto a la posibilidad de acceso a los servicios.

La propuesta de una Bioética Guaraní no está ajena a la necesidad de un cambio, en cuanto a reforma del sistema de salud y el acceso

166. Véase: Morínigo, José Nicolás. "Contra-ética del orekuete y permisividad social de la corrupción". En: *Acción*. (Revista paraguaya de reflexión y diálogo). N.º 150. 1994.

al mismo. Sumada a esto una política nutricional que garantice buena alimentación a los ciudadanos. ¿Acaso no se controla la calidad de los combustibles en las estaciones de servicios? ¿Ocurre lo mismo con los alimentos que consumimos en los supermercados y pancheros ambulantes?

Abogamos por la recuperación del significado original de la seguridad social como herramienta de justicia social y no como medio para favorecer a grupos o a clanes. Sin embargo, todos estos cambios no se pueden dar sin una clara participación ciudadana, articulada con una política bien definida. Por último, vale decir que la Bioética Guaraní podrá ser realidad gracias a una implantación operativa, que indefectiblemente debe surgir de la vertiente socio-política, con ribetes y matices de cultura y temas de interés genuinos.[167]

167. Silvero, José M. y Amaral, Mariza. "La alimentación como base de una Bioética operativa para el Paraguay". En: Palacios, Marcelo. *Resumen de ponencias y comunicaciones. VI Congreso Mundial de Bioética.* Gijón: Sociedad Internacional de Bioética (SIBI). 2009, pp. 197-198

Bibliografía consultada

Abel, Francès. *Bioética. Orígenes, presente y futuro*. Madrid: Mapfre. 2001.

Alarcón Benito, Juan. "Introducción". *La vida de lazarillo de Tormes*. Madrid: EDAF. 1999.

Alonso López, Gemma Muño. "Reflexiones sobre Schopenhauer y su teoría del Cuerpo" En: *Revista General de Información y Documentación.* Vol. 2 (2). Madrid: Edit. Complutense. 1992.

Anónimo. *Historia de Pedro de Urdemales*. Perú-Yungai: Imprenta de la Unión. 1885.

Arens, William. *The Man-Eating Myth*. Nueva York: Oxford University Press. 1979.

Ayala Gauna, Velmiro. *Perurimá*. Buenos Aires: Huemul. 1975.

Bauman, Zygmunt. *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2008.

Bergel, Darío, "Bioética, pobreza y derechos humanos en la realidad latinoamericana". *Actas del II Congreso Mundial de Bioética*. Gijón: Sociedad Internacional de Bioética (SIBI). 2002.

Bertoni, Moisés. *Civilización y Etnología Guaraní. Parte I: Etnología.* Alto Paraná: Ex Silvis. 1922.

Beuchot, Mauricio, et al. *Virtudes, valores y educación moral*. México: UPN. 1999.

Boron, Atilio (Comp.) *La filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx.* Buenos Aires: Eudeba. 2001.

Bueno, Gustavo. *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa. 1996.
——. *¿Qué es la bioética?* Oviedo: Pentalfa. 2001.

Cabeza de Vaca, Álvar Núñez. *Naufragios y comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe. 1971.

Casado, María. *Bioética, Derecho y Sociedad*. Madrid: Ed. Trotta. 1998.

Casanova, Julián. *La historia social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa?* Crítica: Barcelona. 1991.

Chase Sardi, Miguel. "Avaporu. Algunas fuentes para el estudio de la antropofagia guaraní". En: *Revista del Ateneo Paraguayo*. Asunción. N.° 3. 1964. (Separata)
——. "La prehistoria". En: VV.AA. Crónica Ilustrada del Paraguay. Tomo I. Buenos Aires: Distribuidora Quevedo. 1997.

Clastres, Pierre. *Crónica de los Indios Guayaquís*. Barcelona: Alta Fulla. 1986.
——. *Investigaciones de Antropología política*. México: Gedisa. 1987.

Colombres, Adolfo. "Poética de la risa". En: *Revista Casa Tomada*. N.os 3-4. 1996.

De Guarania, Félix. *Perurimá ha Vyrorimá rekoasakue*. Asunción: Servilibro-Fondec. 2005.

De La Mota, Ignacio H. *El Libro del Plátano*. Madrid: Alianza. 1992.

Domínguez, Ramiro. *Los casos de Perurimá*. Asunción: Diálogo. 1969.

Estévez Molinero, Ángel. "La (re) escritura cervantina de Pedro de Urdemales" En: *Bulletin of the Cervantes Society of América*, 15.1. 1995.

Fernández Ríos, Luis. *Psicología de la corrupción y los Corruptos*. España: Grupo Editorial Universitario. 1999.

Fernandez T, Alfonso. "De la risa". En*: El Catoblepas*. N.º 8, octubre. 2003.

Fernández, Antonio. *La mano de la hormiga. Los cuentos más breves del mundo y de la literatura hispánica*. Madrid: Fugaz. 1990.

Fogel, Ramón (Comp.) *El desarrollo sostenible y el conocimiento tradicional*, Asunción. 1993.

Forsyth, Donald. "The Beninnigs of Brazilian Antropology: Jesuits and Tupinamba Cannibalism" En: *Journal of Antropological Research*. N.º 39, pp. 147-78.
——. "Three Cheers for Hans Staden: The Case for Brasilian Cannibalism" En: *Ethnohistory*, Nº 32, pp.17-36.

Frenzel, Ivo. *Nietzsche*. Barcelona: Salvat Editores. 1995.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Planeta. 1993.

G. de Bosio, Beatriz y Devés-Valdés, Eduardo. *Pensamiento paraguayo del siglo XX*. Asunción: Intercontinental. 2006.

G. F. Kieffer, *Bioética*. Madrid: Ed. Alhambra, 1983.

Ganivet, Ángel. *Idearium Español. El porvenir de España*. Biblioteca Nueva: Madrid. 1998.

García Sierra, Pelayo. *Diccionario Filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica.* Oviedo: Pentalfa. 2000.

González Calero, Pedro. *La sonrisa de Voltaire: Más filosofía para bufones*. Ariel: Barcelona. 2007.

González T, Dionisio. *Cultura Guaraní* . Asunción: Litocolor. 1993.

González, Natalicio. *Ideología Guaraní*. México: Instituto Indigenista Interamericano. 1958.

Gracia, Diego. *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema. 1998.

Harris, Marvin. *Bueno para Comer*. Madrid: Alianza. 1994.
——. *Nuestra Especie*. Madrid: Alianza. 1991.

Herrera G., Asunción. *La ética en la espiral de la Modernidad*. Gijón: VTP. 2000.

Hidalgo, Alberto. *¿Qué es esa cosa llamada ética?* Madrid: Liga española de la Educación y la Cultura Popular. 1994.

Kliksberg, B. *A. Latina: Una región en riesgo, pobreza, inequidad e institucionalidad social*. Buenos Aires: Mimeo. 1999.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Madrid: Siglo XXI. 1987.

Laín Entralgo, Pedro. *Medicinal actual*. Madrid: Ed. Alianza. 1973.

Laval, Ramón. *Cuento de Pedro Urdemales*. Santiago de Chile: Cervantes. 1925.

Leopold, Aldo. *A Sand Country Almanac, and Sketches and there*. Oxford: Nueva York, 1989.

Lery, Jean de. *Viagen à terra do Brasil*. São Paulo: Livraria Martins. 1953.

Lévi- Strauss, Claudio. *Mito y Significado*. Madrid: Alianza. 1999.

Luz Méndez de la Vega. *Eva sin Dios*. Ed. Marroquín Hermanas: Guatemala. 1979.

Martí, Domínguez. *El regreso de Voltaire.* Barcelona: Destino. 2007.

Massare de Kostianovsky, Olinda. "La mujer en la historia del Paraguay en la epopeya de 1864-70. En: VV.AA. *Historia paraguaya. Homenaje a la epopeya nacional*. Anuario de la Academia paraguaya de Historia. Asunción, Vol. 12-1967-8, pp. 203-226.

Melià, Bartomeu. "Etimología y semántica en un manuscrito inédito de Antonio Ruiz de Montoya (1651) " En: *Amerindia*. N.os 19-20. 1994.

——. *José de Anchieta Etnógrafo de la Antropofagia*. Coimbra: Fundación Eng .Antonio de Almeida. 2000.

——. *La lengua Guaraní del Paraguay*. Madrid: Mapfre. 1992.

Mello Vargas, Ricardo. *Enigmas de un idioma llamado guaraní*. Buenos Aires. 1989.

Meza, Miguelángel. *Los increíbles casos de Perurimá*. Asunción: Servilibro. 2007.

Micklem, Nathaniel. *La Religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.

Miranda Aníbal. *Los dueños de grandes fortunas*. Asunción: Miranda y Asociados. 2000.

Moliniers, Pedro. *Perurimá Rembiasakue. Teatro breve*. Asunción. 1987.

Montalto, Francisco A. *Panorama de la Realidad Histórica del Paraguay*. Asunción: Edición a cargo del autor. 1967.

Morgante, María Gabriela. "Tejiendo la historia: reflexiones acerca del ciclo mítico de Pedro Urdimal en la puna jujeña" En*: Revista de Investigaciones Folclóricas*, Vol. 16, Buenos Aires, diciembre de 2001.

Morínigo, Nicolás. "La práctica del orekuete como matriz de la discriminación política". En: *Bareiro, Line* (Comp.). *Discriminaciones. Debate teórico paraguayo*. Asunción: UNFPA y CDE. 2005.

——. "Contra-ética del orekuete y permisividad social de la corrupción". En: *Acción.* (Revista paraguaya de reflexión y diálogo) N.º 150. 1994.

Nietzsche, Friedrich. *Mi hermana y yo*. Madrid: EDAF. 1997.

——. *El caminante y su sombra*. Madrid: Edimat. 1999.

——. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edimat. 2000.

Nimuendaju, Curt. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo*. Lima: J. Riester. (Ed). 1978.

Núñez Paz, Miguel Ángel. *Historia del Derecho a morir*. Oviedo: Fórum. 1999.

Ojeda Ferreira, Christian. "Análisis Bibliográfico e historiográfico de la lengua guaraní. Retrospectiva y Propuesta". *Ateneo de Lengua y Cultura Guaraní.* 2005. Tesis de Licenciatura.

Pallestrini, L; Gómez Perasso, J; Castillo, A. *El hombre prehistórico del Py-Pucú (esbozo arqueo-etnológico)*. Asunción: RP Ediciones. 1989.

Perasso, José A. *Ava Guyra Kambi.* Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos. 1986.

Perez, Floridor. *Recopilación de "Cuentos de Pedro Urdemales":* Chile: Ed. Quimantu. 1975.

Plá, Josefina y Melià, Bartomeu. *Bilingüismo y tercera lengua en el Paraguay*. Asunción: UCA. 1975.

Porzecanski, Teresa. *Curanderos y Caníbales*. Montevideo: Luis Retta Editor. 1991.

Potter, Van Resselear. *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press: East Langing. 1988.
——. "Bioethics. The Science of Survival". En: *Persp. Biol. Med.*, N.º 14. 1970.

Rábade, Ana María. *Schopenhauer.* Madrid: Península. 1989.

Ramírez, Luis. *Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528): "Orígenes de lo real maravilloso" en el Cono Sur*. Edición y notas de Juan Francisco Maura. Col. textos de la revista Lemir. 2007.

Rifkin, Jeremy, *El siglo de la Biotecnología*. Barcelona: Crítica. 1999.

Roldán, Gustavo. *Cuentos de Pedro Urdemales*. Buenos Aires: Sudamericana. 2000.

Romero A, Roberto. *Protagonismo histórico de la lengua guaraní*. Asunción: Arte final. 1998.

Rorty, Richard. *La justicia como lealtad ampliada*. Barcelona: Paidós. 1998.

Sádaba, Javier, *Diccionario de Ética* .Barcelona: Ed. Planeta.1997.

Safranski, Rudiger. *Schopenhauer y los años salvajes*. Madrid: Alianza. 1991.

Savater, Fernando. *El jardín de las dudas*. Barcelona: Planeta. 1993.
——. *Schopenhauer: La abolición del egoísmo. Antología y crítica*. Barcelona: Montesinos. 1986.

Schopenhauer, Arthur. *El amor y otras pasiones*. Madrid: Alba. 1998.
——. *Aforismos de Filosofía práctica*. Madrid: Nueva biblioteca filosófica VII. 1927.
——. *Epistolario de Weimar. (1806-1819) Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe.* Madrid. 1999.

Schweitzer, A. *Decadência e Regeneração de la cultura*. São Paulo: Melhoramentos. 1964.

Shoenman, Ralph (Comp.). *Homenaje a Bertrand Russell*. Barcelona: Oikos-tau. 1968.

Silvero A., José Manuel. *"Rinconete y Cortadillo negocian Kits"* En: *Acción* (Revista paraguaya de reflexión y diálogo). N.º 253, mayo de 2005.

——. "Entre arqueología y aborígenes desprotegidos". En: *Suplemento Cultural. Correo Semanal*, Diario *Última Hora*. 07 de marzo de 2009.

——. "La alimentación como base para una bioética operativa para el Paraguay". En: Palacios, Marcelo. *Resumen de Ponencias y Comunicaciones.VI Congreso Mundial de Bioética.* Gijón: Sociedad Internacional de Bioética (SIBI). 2009.

Simmel, George. *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Prometeo. 2005.

Simón Bovier, Víctor. "El periodismo combatiente del Paraguay durante la guerra contra la Triple Alianza" En: VV.AA. *Historia paraguaya. Homenaje a la epopeya nacional.* Anuario de la Academia paraguaya de Historia. Asunción, Vol. 12-1967-8, pp. 47-115.

Sorokin, Pitirim, A. *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*. Madrid: Aguilar. 1954.

Staden, Hans. *Vera Historia y descripción de un país de las salvajes y desnudas y feroces gentes devoradoras de hombres, situado en el nuevo mundo América*. Buenos Aires: Coni. 1944.

——. *Duas Viagens ao Brasil. Arrojadas Aventuras no Século XVI entre antropófagos do Novo Mundo*. São Paulo: Sociedade Hans Staden. 1942.

——. *The True History of His Captivity 1557*.Nueva Cork: Robert McBride and Co. 1929.

Stepanenko, Pedro. *Schopenhauer en sus páginas*. México: Fondo de Cultura Económica. 1991.

Thomasma, David y Kushner, Thomasink. *De la vida a la muerte*. Cambridge. 1999.

Tudela, Antonio y Benítez, Jorge (Comps.). *Pensar en Latinoamérica*. Asunción: Jakembo. 2006.

Vera, Saro. *El paraguayo un hombre fuera de su mundo*. Asunción: El Lector. 1994.

Vidal, Marciano, *Bioética*. Madrid: Ed. Tecnos. 1989.

Vigo, Daniel. "Caníbales o hambrientos de arte" En: *Babab*. N.° 18, 2003.

Vivero Pol, José Luis y Pascoe Rippey, Andrés. "Postales desde el filo de la crisis alimentaria". En: *Le Monde Diplomatique*. *¿Crisis alimentaria mundial? Alimentos y comida chatarra. Entre desnutrición y obesidad*. Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños. 2008.

Voltaire. *Cándido*. Madrid: Unidad Editorial. 1999.
——. *Cándido*. Madrid: Milenium. 1999.

VV.AA. "Homenaje a Adriano Irala Burgos". En: *Revista Paraguaya de Sociología*. N.º 116. 2003.

VV.AA. *La próxima luna*. Barcelona: Tanagra. 1990.

Agradecimientos

A todos los amigos, amigas y familiares que, de alguna u otra forma, han criticado, corregido y aumentado *Nambréna*. Gracias por la paciencia y la generosidad.

Se terminó de imprimir en el
mes de julio de 2009 en
Centro Gráfico
Teléf.: (021) 392 142
Asunción, Paraguay